AGNIESZKA ZIEMIŃSKA

EKOLOGICZNA PERSPEKTYWA NOWEGO TESTAMENTU

W KIERUNKU INTERPRETACJI INTEGRALNEJ



ANCILLA VERBI
TOM 21

Ekologiczna perspektywa Nowego Testamentu

Agnieszka Ziemińska

Ekologiczna perspektywa Nowego Testamentu

w kierunku interpretacji integralnej



+
ANCILLA VERBI
TOM 21

Kraków 2024

ANCILLA VERBI
TOM 21
Redaktor serii
KS. HENRYK SŁAWIŃSKI

Praca doktorska napisana w Szkole Doktorskiej na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie pod kierunkiem ks. dr. hab. Stanisława Witkowskiego MS, prof. UPJPII

Recenzje:
ks. dr hab. Adam Kubiś, prof. KUL
dr hab. Aleksandra Nalewaj, UWM
ks. dr hab. Paweł Podeszwa, prof. UAM

Projekt okładki serii:
Henryk Sławiński

Na okładce:
Drzewo Życia, Haft z XVII w., Anglia,
Kolekcja Metropolitan Museum of Art

Wydanie pierwsze, Kraków 2024

ISBN 978-83-8205-324-1 (wersja drukowana)
ISBN 978-83-8205-325-8 (wersja online)

DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.13961336

Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów
ul. Benedyktyńska 37, 30-398 Kraków
e-mail: zamowienia@tyniec.com.pl
www.tyniec.com.pl

Spis treści

Wykaz skrótów

Apokryfy Starego Testamentu

HenEt *Ethiopian liber Enoch* (Księga Henocha etiopska)
Jub *Jubilee (*Księga Jubileuszy)
PsSal *Psalmi Salomonis* (Psalmy Salomona)
TestLevi *Testamentum Levi* Testament Lewiego
2Bar *Apocalypsis Baruch Syri* (Apokalipsa Barucha syryjska)
4Ezd *Quartus liber Esdrae* (Czwarta Księga Ezdrasza)
TestNapht *Testamentum Naphtali* (Testament Naftalego)
EpArist *Aristeae Epistula* (List Arysteasza)
ApMos *Apocalypsis Mosis* (Apokalipsa Mojżesza)
ParJer *Paralipomena Jeremiae* (Paralipomena Jeremiasza)

Zwoje znad Morza Martwego

1QH[a] Zwój dziękczynny
1QS Reguła Zrzeszenia

Pisma Ojców i Komentatorów

Augustyn *Conf.* *Confessionum* (Wyznania)
Div. quaest. *De Diversis Quaestionibus ad Smplicianum* (Do Symplicjana o różnych problemach)

	Exp. quaest. Rom.	*Expositio quarumdam quaestionum in epistula ad Romanos* (Komentarz do niektórych zdań z Listu do Rzymian)
	Fid. symb.	*De fide et symbolo* (O wierze i symbolu)
Ireneusz	*Haer.*	*Adversus Haereses* (Przeciw Herezjom)
Jan Chryzostom	*Hom. Col.*	*Homiliae in epistulam ad Colossenses* (Homilie do listu do Kolosan)
	Hom. Rom.	*Homiliae in epistulam ad Romanos* (Homilie do listu do Rzymian)
Orygenes	*Princ.*	*De principiis (Peri Archōn)* (O zasadach)
	Hom. Luc.	*Homiliae in Lucam* (Homile o Ewangelii Łukasza)
	Comm. Rom.	*Commentarii in Epistulam ad Romanos* (Komentarze do listu do Rzymian)
Tertulian	*Adv. Marc.*	*Adversus Marcionem* (Przeciw Marcjonowi)
	Herm.	*Adversus Hermogenem* (Przeciwko Hermogenesowi)
	Ep.	*Epistoles* (Listy)
Tomasz z Akwinu	*ST*	*Summa theologiae* (Suma teologiczna)
	ST Suppl.	*Summa theologiae, supplementum* (Suma teologiczna, suplement)

Inni pisarze starożytni

Arystoteles	*Metaph.*	*Metaphysica* (Metafizyka)
Epiktet	*Diatr.*	*Diatribai* (Diatryby)
Filon Aleksandryjski	*Aet.*	*De aeternitate mundi* (O wieczności świata)
	Leg.	*Legum allegoriae* (Alegorie praw)
	Ebr.	*De ebrietate* (O pijaństwie)

	Conf.	*De confusione linguarum* (O pomieszaniu języków)
	Agr.	*De agricultura* (O rolnictwie)
	Her.	*Quis rerum divinarum heres sit* (Kto jest dziedzicem dóbr Boskich)
	Fug.	*De fuga et inventione* (O ucieczce i znalezieniu)
	Mos.	*De vita Mosis 1, 2* (O życiu Mojżesza)
	QE	*Quaestiones et solutiones in exodum* (Pytania i odpowiedzi do księgi Wyjścia)
	Plant.	*De plantatione* (O uprawie roślin)
Józef Flawiusz	*Ant.*	*Antiquitates Iudaicae* (Dawne dzieje Izraela)
Plutarch	*Mor.*	*Moralia. De stoicorum repugnantiis* (Moralia. O stoickiej sprzeczności)
Seneka	*Clem.*	*De clementia* (O łagodności)

Inne skróty (tłumaczenia Biblii, dokumenty Kościoła, czasopisma, serie wydawnicze, słowniki, itp.)

BDAG	W. Bauer, F.W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*
BDB	F. Brown, S.R. Driver, et al., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an appendix containing Biblical Aramaic*
BPau	Biblia Towarzystwa Świętego Pawła
BT	Biblia Tysiąclecia
BT5	Biblia Tysiąclecia, wydanie piąte
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
CEC	J.A. Cramer (red.), *Catena in Epistolas Catholicas*

CT	Collectanea Theologica
EDNT	H. Balz, G. Schneider, *Exegetical Dictionary of the New Testament*
ESV	The Holy Bible, English Standard Version
Fribergs Lexicon	T. & B. Friberg, et al., *Analytical Lexicon to the Greek New Testament*
HALOT	L. Koehler, W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*
Hermeneia	Hermeneia – a critical and historical commentary on the Bible
ISLE	Interdisciplinary Studies in Literature and Environment
JBL	Journal of Biblical Literature
JTS	The Journal of Theological Studies
LD	Franciszek, Adhortacja *Laudate Deum* (4 października 2023)
LNTS	Library of New Testament Studies
LS	Franciszek, Encyklika *Laudato Si'* (24 maja 2015)
LXX	Septuaginta
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NIV	The Holy Bible, New International Version
NKB.NT	Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament
NT	Nowy Testament
OKKB.NT	Ojcowie Kościoła Komentują Biblię. Nowy Testament
PG	J.P. Migne (red.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, 1–161
PL	J.P. Migne (red.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 1–221
PNTC	The Pillar New Testament Commentary
PSB	Prymasowska Seria Biblijna
SBL	Studies in Biblical Literature

SBL RBS	Society of Biblical Literature Resources for Biblical Study
SEB	Studia Ecologiae et Bioethicae
SLGNT	F.W. Gingrich, *Shorter Lexicon of the Greek New Testament*
SPCK	The Society for Promoting Christian Knowledge
TDNT	G. Kittel, G. Friedrich, et al., *Theological Dictionary of the New Testament (Abridged)*
Thayer Lexicon	J. Thayer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament (Abridged and Revised Thayer Lexicon)*
TNTC	Tyndale New Testament Commentaries
TWOT	G.L. Archer Jr., R.L. Harris, et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*
VUC	Tweedale M. (red.), *Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam*
WBC	Word Biblical Commentary
WUNT II	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe
WSPGNT	Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu (PSB)*

Wstęp

Praca stanowi próbę odczytania tekstów Nowego Testamentu z perspektywy ekologicznej. W kontekście rosnącej świadomości środowiskowej i pilnej potrzeby troski o naszą planetę, dysertacja stawia pytanie, co tekst antyczny, religijny tekst Nowego Testamentu może powiedzieć w kwestiach związanych z ekologią ujętą integralnie.

Podstawowym założeniem jest myśl, że teksty biblijne, choć powstały w zupełnie innym kontekście historycznym i kulturowym, mogą zostać odczytane w świetle dzisiejszej świadomości ekologicznej i dostarczyć cennych wskazówek oraz perspektyw na temat relacji człowieka z naturą[1].

Dysertacja bada teksty biblijne proponując nowy sposób ich analizy, który nazywa „interpretacją integralną". To podejście zakłada, że wszystkie aspekty stworzenia są ze sobą połączone oraz że troska o środowisko naturalne jest nierozerwalnie związana z innymi przejawami ludzkiego życia, takimi jak sprawiedliwość społeczna, zrównoważony rozwój czy pokój.

W ten sposób praca chce stanowić wkład w rozwój ekoteologii, proponując nowe podejście do interpretacji Pisma Świętego w kontekście współczesnych wyzwań ekologicznych. Opracowa-

[1] Pisząc świadomość ekologiczna mam na myśli wiedzę popartą naukowymi badaniami nt. współzależności elementów środowiska, negatywnego wpływu działań człowieka na stan świata naturalnego, możliwych działań naprawczych i prewencyjnych.

nie ma na celu zainspirować czytelników do głębszego zrozumienia i docenienia bogactwa lektury ekologicznej tekstów biblijnych.

W historii odczytanej w Biblii można dostrzec momenty, w których Bóg, w obliczu nieszczęść doświadczanych przez Jego lud, zdaje się milczeć, być nieobecny. Późniejsze tragiczne losy Jego wybranych (Shoah, prześladowania chrześcijan antyczne i współczesne), zdają się potwierdzać to podejrzenie. Doświadczenia cierpienia wywołują pytania o obecność w nich Boga.

Jest jednak tragedia, rozgrywająca się na naszych oczach, w obliczu której, człowiek nie wysyła do Boga S.O.S., nie zadaje Mu pytań *usquequo Domine!?* (por. VUC Ps 13,23; Ha 1,1). Milczy, jakby udawał, że problem nie istnieje i ukrywał się przed Bogiem. Tymczasem o ludzkiej winie świadczy cały naturalny świat. Dom człowieka – zielona planeta jest w katastrofalnym stanie. Bóg, widząc to nieszczęście, podobnie jak w ogrodzie Eden, nie może pozostać obojętny. „Gdzie jesteś Adamie, czy może zniszczyłeś ogród-ziemię, który dałem ci do życia?” – zdaje się pytać. Właściwą reakcją jest usłyszenie tego pytania, gdyż może być ono początkiem dialogu, w którym Wszechmocny wskaże drogę ratunku.

Dialog z Bogiem jest możliwy poprzez lekturę Jego Słowa, wyrażonego w Świętych Pismach. W obliczu katastrofy ekologicznej, której doświadcza świat, wierzący mają prawo, czy raczej powinność, aby otworzyć Księgę i rozpocząć rozmowę z Tym, który dał człowiekowi wolność i rozum, wiedząc, że może wykorzystać te dary przeciwko sobie samemu i całemu stworzeniu.

W tym świetle aktualność niniejszej pracy – odczytującej głos Boga zawarty w Nowym Testamencie, w obliczu katastrofy środowiskowej, której z ręki człowieka doświadcza cała ziemia – wydaje się uzasadniona.

Dotychczasowe opracowania zagadnienia

Opracowania dotyczące ekologicznej interpretacji Pisma Świętego, ze szczególnym naciskiem na prace oparte na tekście Nowego Testamentu, zostaną omówione nie we wstępie, ale w pierwszym rozdziale, który jest poświęcony zagadnieniom wprowadzającym i prezentuje zarówno historyczny kontekst (p. 1.2), jak i nowoczesne podejścia do ekologicznej interpretacji Pisma Świętego (p. 1.3), z uwzględnieniem perspektywy integralnej (p. 1.4). Z racji tego, że temat ekologicznej interpretacji jest stosunkowo nowy i rozwija się w kilku wyraźnych kierunkach, zdecydowano się na rozwiązanie, które łączy omówienie dotychczasowych opracowań w kontekście historycznym z analizą współczesnych prac w podziale na nurty interpretacyjne.

Przedmiot badań

Przedmiotem badań, których zwieńczeniem jest niniejsza dysertacja, są teksty Nowego Testamentu, przeanalizowane w perspektywie ekologii integralnej. Podjęcie tego tematu wynikało z zachęty odczytanej w wezwaniu papieża Franciszka do właściwej interpretacji tekstów biblijnych, czyli odczytanych w świetle troski Stwórcy o cały świat[2]. Drugim motywem była dotychczasowa luka w tej dziedzinie, zarówno w polskiej biblistyce, jak i międzynarodowej. Brak ten jest podwójny. Z jednej strony dotyczy opracowań korzystających z klucza hermeneutycznego, jakim jest ekologia integralna. Z drugiej odnosi się do całościowego ujęcia tekstów Nowego Testamentu. Wprawdzie istnieje kilka prac, któ-

[2] LS 67.

re w tytule mają Nowy Testament i ekologię, ale zwykle są to prace zbiorowe, w których każdy z autorów podejmuje interpretację ekologiczną, w kluczu przez siebie wskazanym i dobranym[3]. W związku z tym brak w tych pracach jednolitości hermeneutycznego podejścia oraz całościowego spojrzenia na teksty Nowego Testamentu z perspektywy ekologicznej.

Wyjaśnienie treści i zakresu kluczowych pojęć

Podjęcie tematu interpretacji ekologicznej wymaga określenia zakresu znaczeniowego terminu ekologia, tak aby było jasne, jakiego rodzaju interpretacją zajmuje się niniejsza praca. Jest to tym bardziej istotne, że termin ekologia ma obecnie kilka równorzędnych desygnatów[4]. W pracy przyjęto znaczenie, które jest synonimem wyrażenia „ochrona środowiska", z uwzględnieniem jego etycznej wymowy[5].

Można odnieść wrażenie, że termin „ekologia" mógłby być stosowany w liczbie mnogiej – gdyż spotyka się różne nurty ekologii. Mogą to być – ekologia głęboka, społeczna, pojednania, czy wreszcie ekologia integralna – wymieniając tylko niektóre. Wszystkie te dookreślenia akcentują charakter danego nurtu. Specyficzne nachylenie może dotyczyć albo kwestii przedmiotu badań (np. ekologia społeczna skupia się na kwestiach społecznych), albo kwestii proponowanych rozwiązań (np. ekologia pojednania

---

[3] Wskazanie i omówienie tych prac znajduje się w rozdziale pierwszym poświęconym nurtom interpretacji ekologicznej tekstów biblijnych.

[4] Z. Wróblewski, *Uwagi o rodzinie znaczeń pojęcia „ekologia"*, „Państwo i Społeczeństwo" IV/2 (2004), s. 154–155.

[5] Nie przyjęło się wcześniej proponowane określenie „sozologia" na określenie idei ochrony środowiska, por. *ibid*., s. 157.

upatruje rozwiązania kryzysu w specyficznie rozumianym „pojednaniu” świata ludzi ze światem przyrody). Eksplikacja określeń przekracza zakres opracowania, ale tam, gdzie w treści zostaje wspomniany dany typ ekologii, zostaje on uzupełniony o stosowne wyjaśnienie.

W związku z tym, że praca dotyczy interpretacji z perspektywy ekologii integralnej, należy przedstawić założenia tego rodzaju ekologii i wyjaśnić je w sposób kompleksowy. To zadanie zostanie wykonane w rozdziale wprowadzającym, w którym będzie przedstawiony proces kształtowania tego modelu ekologii (p. 1.4.1).

Ze względu na stosunkową nowość idei ekologii integralnej w tytule zaproponowano określenie „w kierunku interpretacji integralnej”. Nadanie kierunku, w zamyśle, oznacza podjęcie próby spojrzenia integralnego. Spojrzenie takie uwzględnia głębokie zależności między światem przyrody, człowieka i Boga. To podejście zawiera zarówno ekologiczne spojrzenie na świat natury, świat ludzki, jak i ich połączenie w relacji z Bogiem.

Aby ułatwić lekturę, warto poczynić jeszcze trzy pomniejsze uwagi:

1. W pracy dość często pojawia się przedrostek „eko”, używany jako skrót określenia „ekologiczny”. Skraca i urozmaica zapis. Niektóre formy rzeczownikowe powstałe przez ten zabieg trzeba zaliczyć do neologizmów, ale ich znaczenie zgodne jest z literalnym odczytaniem i nie powinny sprawiać problemów ze zrozumieniem. Zapis uzgodniono z zasadami pisowni języka polskiego, według których przedrostek występuje łącznie z następującym po nim słowem bez formy łącznika.
2. W opisie wykorzystane zostają swego rodzaju „branżowe” terminy z dziedziny ochrony środowiska. Wśród nich pojęcie „zrównoważony” – oznacza „biorący pod uwagę dobro wszystkich stron” w stosunku do danego zdarzenia.

Z kolei „kwestia ekologiczna” i takiż „kryzys” – opisują stopień degradacji środowiska, który stanowi zagrożenie dla zdrowia i życia ludzkości (i istnienia życia na ziemi).

3. Występujące w opracowaniu tłumaczenie pozabiblijnych tekstów jest własne, chyba że podano inaczej.

Cel i problem pracy

Niniejsza praca stawia sobie dwa cele.

Pierwszym z nich jest możliwie całościowe spojrzenie na teksty Nowego Testamentu w perspektywie ekologii integralnej. Polegać to będzie na wybraniu z tekstów tematów czy motywów, które można odczytać ekologicznie. Na tej podstawie zaproponowana będzie „zielona” interpretacja tych wątków.

Drugim celem jest podzielenie się przebytą drogą osobistej ekolektury i zaproponowanie swego rodzaju „zielonego” itinerarium wiodącego poprzez tekst.

W niniejszej dysertacji podjęto problem badawczy, który określono jako poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o przesłanie ekologii integralnej tekstach Nowego Testamentu. Z kolei problematyka pracy składa się z kilku pytań, takich jak: Czy możliwa jest prawidłowa interpretacja ekologiczna pism nowotestamentalnych? Czy wśród wielu wątków i tematów poruszanych w tekstach Nowego Testamentu można wyłonić wspólne linie i motywy interpretacyjne? Czy omawiane pisma mają swój własny klucz, w którym można odczytać ekologiczne przesłanie, a jeśli tak, to czy te klucze bywają wspólne? Jakie tematy są wspólne dla poszczególnych grup pism, a które są unikalne tylko dla konkretnych? Czy wcześniejsze propozycje „zielonych” interpretacji można potwierdzić lub obalić? Jakie kwestie były podejmowane wcześniej, a które pominięto?

Podjęcie tematu uzasadnia dotychczasowy brak opracowania tego rodzaju odnoszący się do tekstu Nowego Testamentu, jak też potrzeba znalezienia odpowiedzi na etyczne pytania związane z ochroną środowiska w lekturze, która dla chrześcijan stanowi tekst normatywny.

Ogólne omówienie źródeł

Podstawowym materiałem źródłowym dla podjętych analiz jest tekst Nowego Testamentu. W przypadku języka polskiego oparto się na wydaniu 5. Biblii Tysiąclecia[6]. Dla analizy tekstów oparto się na krytycznym 28. wydaniu Nestle-Aland[7]. Użytecznym połączeniem obu wydań okazał się dwujęzyczny *Nowy Testament grecki i polski* przygotowany przez R. Bogacza i R. Mazura, zawierający wymienione wcześniej wydania tekstu greckiego i polskiego[8]. Inną przydatną dwujęzyczną propozycją był" oferowany jako 28. tom Prymasowskiej Serii Biblijnej[9]. W tekście cytaty pochodzą

[6] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, (Biblia Tysiąclecia)*, wyd. 5, Poznań-Warszawa 2005.

[7] *The Greek New Testament-5th Revised edition Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece, 28th Revised edition*, red. B. & K. Aland, J. Karavidopoulos, C.M. Martini, B.M. Metzger, wyd. 28 poprawione, Stuttgart 2012, Deutsche Bibelgesellschaft.

[8] *Nowy Testament grecki i polski = Novum Testamentum Graece et Polonice*, tekst grecki Novum Testamentum Graece na podstawie dzieła Eberharda i Erwina Nestle, red. B. & K. Aland, J. Karavidopoulos, C.M. Martini, B.M. Metzger, wyd. 28; tekst polski Biblia Tysiąclecia wyd. 5, red. R. Bogacz, R. Mazur, Poznań 2017, Pallottinum.

[9] *Grecko-polski Nowy Testament: wydanie interlinearne z kluczem gramatycznym, z kodami Stronga i Popowskiego oraz pełną transliteracją greckiego tekstu*, (PSB 40), tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, wyd. 11, Warszawa 2021, Vocatio.

z dwóch pierwszych wymienionych źródeł (polskiego i greckiego), chyba że wyraźnie zaznaczono, co innego. Sporadycznie korzystano także z tekstu Septuaginty (LXX), w wydaniu A. Rahlfsa z 1935 r., Wulgaty (*Clementine Vulgate 1598* – VUC) oraz dwóch angielskich tłumaczeń – English Standard Version (ESV) i New International Version (NIV)[10]. Odnosząc się do zapisu hebrajskiego mam na myśli tekst *Biblia Hebraica Stuttgartensia*[11]. W pracy można też znaleźć pojedyncze odwołania do polskich tłumaczeń znanych pod nazwami Biblii Paulistów (BPau), Biblii Brzeskiej, Biblii Gdańskiej oraz Biblii Jakuba Wujka[12].

Dostęp do tekstów źródłowych oraz biblijnych słowników i leksykonów, w przeważającej mierze, zapewniła platforma BibleWorks 10.

---

[10] *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs (LXX)*, red. A. Rahlfs, wyd. poprawione, Stuttgart 2006, Deutsche Bibelgesellschaft; *Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam (VUC)*, red. M. Tweedale, London 2006, Baronius Press; *The Holy Bible: English Standard Version (ESV)*, Wheaton, IL 2007, Crossway Bibles; *The Holy Bible: New International Version (NIV)*, Colorado Springs, CO 1984, International Bible Society.

[11] *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, red. K. Elliger, W. Rudolph, Stuttgart 2018, Fortress Press.

[12] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2009; *Biblia Brzeska 1563*, red. P. Krolikowski, po konsultacji polonistycznej W. Waleckiego, Clifton 2003, Kalwin Publishing; *Biblia Gdańska 1632*, Warszawa 2014 Towarzystwo Biblijne w Polsce; *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu (1599) (Biblia Jakub Wujka)*, red. S. Styś, W. Lohn, tłum. J. Wujek, wyd. poprawione, Lublin 1985, Wydawnictwo. Kurii Biskupiej.

METODY BADAWCZE

Związane z interpretacją ekologiczną

Interpretacja ekologiczna Biblii, czy też ekologiczna hermeneutyka jest stosunkowo nowym sposobem lektury Pisma Świętego. Z tego względu nie posiada ściśle wyznaczonej metody badawczej. Założenia są weryfikowane i wciąż dopracowywane. Według dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej (1993) „Interpretacja Biblii w Kościele" ekologiczna interpretacja Biblii powinna zostać zaliczona do podejść kontekstualnych, do których należą także podejścia feministyczne czy odwołujące się do teologii wyzwolenia[13]. Charakterystyczne dla tego spektrum jest odzwierciedlanie w interpretacji własnego klucza hermeneutycznego. Wśród dostępnych nurtów hermeneutyki ekologicznej, analiza oparła się o tzw. nurt rewizjonistyczny, choć zmodyfikowany o ujęcie integralne. Założenia metody są kluczowe dla całości przeprowadzonego badania, dlatego też poświęcono im więcej uwagi we wprowadzającym rozdziale pierwszym.

Związane z analizą tekstów

Metoda ekologicznej interpretacji ma swoje ograniczenia, związane przede wszystkim z przyjętym kluczem hermeneutycznym, który zakłada konkretne nachylenie w odczytywaniu tekstu. Aby uniknąć nadawania tekstowi znaczenia, którego on nie niesie, oprócz podejścia kontekstualnego, konieczne było zatem dobranie i zastosowanie tradycyjnych metod analizy tekstów biblijnych.

---

[13] Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele: dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich* (Rozprawy i Studia Biblijne 4), red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, Vocatio, rozdz. E.

W tej kwestii, w opracowaniu dominuje podejście synchroniczne w ramach ujęcia kanonicznego biorące pod uwagę finalną wersję tekstu biblijnego. Ostatecznej formie tekstu zadawane są pytania o ekologiczne znaczenie jego treści. Często jednak i to nie jest wystarczające, wtedy wykorzystane zostają „narzędzia" proponowane przez metodę krytyczno-historyczną, a raczej zbiór metod zawarty w tej nazwie.

Praca opiera się na szerokim spektrum fragmentów Nowego Testamentu, dlatego występowaniu różnych wariantów tekstu poświęcono mniej uwagi. Konieczne było również skrótowe potraktowanie, niektórych problemów krytyki tekstu (lingwistycznych czy semantycznych) i odesłanie czytelnika do dostępnych opracowań, przyjmując najczęściej, jako prawomocny, wynik dostępnych analiz.

W dysertacji pojawią się także elementy zaczerpnięte z innych podejść – analizy semantycznej, podejścia narracyjnego (narratywnego), czy podejść odwołujących się do nauk socjologicznych (metoda odwoływania się do antropologii kulturowej). Ponadto, w celu lepszego zrozumienia analizowanego tematu, zostaną wykorzystane teksty paralelne z Nowego i Starego Testamentu (lektura kanoniczna i intertekstualna).

Po zastosowaniu, wobec analizowanego tekstu, wyżej wymienionych metod i ujęć wraca on „w ręce" ekologicznej interpretacji, aby otrzymać werdykt, w postaci oceny jego znaczenia dla ekologii w ujęciu integralnym.

Kwestia wyboru między ujęciem kanonicznym a tematycznym nie została rozstrzygnięta. Oba podejścia zostały uwzględnione. Podejście kanonicze widoczne jest w ogólnej strukturze opracowania. Kolejno podejmowane są części Nowego Testamentu, według tradycyjnego podziału kanonu. Występują tutaj pewne wyjątki, które zostają podane poniżej – w omówieniu struktury pracy. Podejście tematyczne natomiast, wykorzystane jest w ana-

lizie tak określonych części Nowego Testamentu. Dla analizowanych grup są wybrane tematy, które zostają opracowane pod względem ich ekologicznego znaczenia. Ten podział pozwala na scharakteryzowanie wymowy ekologicznej poszczególnych pism Nowego Testamentu, a także na porównanie tej wymowy między sobą (np. porównanie ekologicznego znaczenia listów Katolickich ze znaczeniem pism *Corpus Paulinum*). Czytelnik zainteresowany analizą konkretnych pism, może skupić się na odpowiednich rozdziałach pracy.

Struktura pracy

W pierwszym rozdziale opracowania omówione będą podstawy koncepcji interpretacji ekologicznej biblijnych tekstów, kontekst historyczny, ukazane zostaną także dotychczasowe nurty interpretacji oraz propozycja nowego podejścia – perspektywy ekointegralnej.

Następnie, cztery kolejne rozdziały, o podobnej kompozycji, podejmą analizę grup pism nowotestamentowych. Ich struktura będzie składać się z wprowadzenia obejmującego podstawowe informacje dotyczące pism, wskazanie dotychczas analizowanych ekologicznie motywów oraz wyboru, z uzasadnieniem, wątków podjętych w analizie. Dalej przedstawiona zostanie ekoanaliza tematów, aby na końcu przejść do próby sformułowania wniosków odnośnie do możliwej ekologicznej interpretacji danej grupy tekstów (w ujęciu integralnym).

Będą to, po kolei, rozdziały:

– drugi – poświęcony Ewangeliom synoptycznym oraz dodatkowo zostanie w nim omówiony „wspólny cud", czyli cud, który jest obecny zarówno w Ewangeliach synoptycznych, jak i w Ewangelii Jana,

– trzeci – skoncentrowany na *Corpus Paulinum*,
– czwarty – dedykowany listom Katolickim i
– ostatni piąty – poświęcony pismom Janowym.

W zakończeniu pracy zostanie zaproponowane podsumowanie, w którym będą wyprowadzone wnioski z dokonanej analizy, a także refleksje nad ich znaczeniem. Zakończenie zawierać będzie również ocenę realizacji postanowionego celu oraz wskazanie ograniczeń metody oraz możliwych kierunków dalszych badań. W ten sposób praca zaoferuje całościową perspektywę na przeprowadzone badania ekologicznej interpretacji pism Nowego Testamentu.

1. Ekologiczna interpretacja tekstów Pisma Świętego – podstawy, historia, nurty, propozycja nowego podejścia

1.1. Podstawy idei ekologicznej lektury Pisma Świętego

Koncepcja środowiska naturalnego jako konstruktu odrębnego od człowieka, stanowiącego jedynie tło dla ludzkiej bytności, jest fałszywa. Każde działanie, które ludzie podejmują, mające wpływ na stworzony świat, w nieunikniony sposób dotyka ich samych. Żywy związek człowieka ze społecznością stworzeń, czyli relacja jaka zachodzi między przyrodą a człowiekiem, której jest częścią, stanowi integralny element życia[1]. Fakt, że ludzka społeczność, wszędzie na przestrzeni dziejów, istniała w obrębie społeczności biotycznej i była od niej zależna, dotyczy zarówno wielkich miast, jak i małych rolniczych osad czy plemion myśliwych. Powiązanie ze sobą wszelkich rodzajów życia na ziemi jest niezaprzeczalne. Ludzie nigdy nie istnieli w oderwaniu od reszty żyjących stworzeń i nie mogliby istnieć sami, ponieważ są zależni od złożonych związków, które umożliwiają życie. W dużym stopniu stan ekosystemów wpływa na przebieg ludzkich wyda-

[1] Por. J.D. Hughes, *Environmental Problems of the Greeks and Romans: Ecology in the Ancient Mediterranean* (Ancient Society and History), Baltimore, MD 2014, Johns Hopkins University Press, wyd. 2, s. 6.

rzeń. W związku z tym narracje historyczne powinny ukazywać wydarzenia ludzkie także w kontekście ekosystemów lokalnych, regionalnych i światowych[2]. Człowiek żyjący blisko przyrody naturalnie wyczuwał związek ze stworzeniem – to przyroda go żywiła, ubierała, dawała schronienie. Urbanizacja, przenoszenie się ludzi do miast, zanik bliskości z naturą, zaawansowanie techniczne i związane z nimi zmiany w pierwotnym życiu ludzi sprawiły, że wartość tego związku, w oczach człowieka, zmalała. Dopiero uświadomienie sobie przez ludzkość kryzysu ekologicznego i grozy konsekwencji działań nieuwzględniających istnienia świata przyrody przywróciło znaczenie tej zależności. Człowiek zaczął wołać o opamiętanie samego siebie i dla samego siebie. Zrozumiał, że dla zachowania własnego istnienia musi powstrzymać zniszczenie ziemi, którego jest przyczyną oraz że niszcząc naturę, zniszczy samego siebie.

Bóg, stwarzając człowieka, nie odizolował go od reszty świata. Związek między ludźmi a przyrodą zarówno ożywioną jak i nieożywioną był przez Stwórcę zamierzony. Człowiek jako istota obdarzona rozumem, jest odpowiedzialny za kształt tego związku. Także od niego zależy stan relacji człowieka ze Stworzycielem. Jakość związku z Bogiem zależy od harmonii w relacji człowieka z otaczającym go światem, nie tylko z drugim człowiekiem – bratem, ale z bratem – całym stworzeniem. Nadzwyczajne zrozumienie tych powiązań widoczne jest u Franciszka z Asyżu, średniowiecznego człowieka wiary, który w swoim hymnie „Pochwała Stworzenia" nazywał braćmi i siostrami nie tylko innych ludzi, ale wszystkie Boże stworzenia[3].

---

[2] Por. tamże.

[3] Zob. C. Paolazzi, *Lettura degli „Scritti" di Francesco d'Assisi* (Collana di teologia e di spiritualità 4), Milano 2015, Biblioteca Francescana, wyd.3, s. 45.

Papież Franciszek w encyklice ekologicznej *Laudato Si'* już tytułem odwołuje się do tego tekstu biedaczyny z Asyżu[4]. Wobec nasilającego się problemu nadmiernej eksploatacji świata natury, w encyklice ukazującej dewastację naturalnego środowiska jako zagrożenie życia całej populacji, papież woła o „nawrócenie ekologiczne". Poprzez biblijne opisy stworzenia ukazuje, że w Bożym planie istnieje harmonia – każda istota ma swoją wartość i znaczenie. Jednocześnie zauważa, że biblijnym tekstom zarzuca się, że zachęcają do bezlitosnego panowania nad ziemią. Odpierając to oskarżenie stwierdza, że właściwa interpretacja opisów biblijnych, zgodna z ich kontekstem, ukazuje relację wzajemnej odpowiedzialności między człowiekiem a naturą, a nigdy nie inspiruje do dewastacji czy choćby braku troski o stworzenie. Papież daje zachętę do właściwej interpretacji tekstów biblijnych, odczytanych w świetle troski Stwórcy o cały świat[5].

Jakkolwiek świat stworzony, przyroda ożywiona i nieożywiona od zawsze były towarzyszami ludzkości, to jednak w nowożytnej myśli naukowej potrzeba ochrony natury pojawiła się stosunkowo niedawno. Jeszcze później, bo pod koniec XX w. na gruncie biblistyki zrodziła się idea odczytania tekstu biblijnego w kluczu ekologicznym[6].

Nie może być mowy o interpretacji ekologicznej Pisma tam, gdzie nie istnieje sama myśl ekologiczna. Istotna jest zatem odpowiedź na pytanie, w jaki sposób kształtowała się idea odpowiedzialności człowieka za środowisko naturalne w historii. Tą

---

[4] Zob. Encyklika *Laudato Si'*, 24 maja 2015. Tytuł encykliki to pierwsze słowa hymnu Franciszka z Asyżu – „*Laudato si'*".

[5] Por. S. Jaromi, *Franciszkańskie przesłanie „Laudato Si'"*, „Polonia Sacra" 20/3 (2016), s. 67–80.

[6] Por. D.G. Horrell, *Ecological Hermeneutics: Reflections on Methods and Prospects for the Future*, „Colloquium: The Australian and New Zealand Theological Review" 2/46 (2014), s. 2–3.

sprawą zajmują się opracowania z dziedziny historii ekologii. Niniejsza praca ma temat zawężony do interpretacji ekologicznej Nowego Testamentu i ograniczy się do ukazania kontekstu historycznego rozwoju takiej lektury Pisma Świętego. W kwestii historii idei ekologicznej odsyła zatem do opracowań z dziedziny historii ekologii a szczególnie do pracy J.D. Hughes „An Environmental History of the World. Humankind's Changing Role in the Community of Life", która w wyczerpujący sposób ukazuje historię kształtowania się idei ekologii przez wieki[7].

Poniższe strony będą poświęcone kontekstowi historycznemu ekologicznej interpretacji Pisma Świętego, aby następnie przejść do rozróżnienia współczesnych nurtów hermeneutyki ekologicznej Pisma Świętego.

1.2. Kontekst historyczny ekologicznej interpretacji Pisma Świętego

Zainteresowanie tematyką przyrodniczą w Biblii sięga starożytności, kiedy to na podstawie tekstu biblijnego powstawały tzw. herbaria i bestiaria[8]. Opisy stworzeń i zjawisk środowiska naturalnego były traktowane przede wszystkim symbolicznie. W średniowieczu z kolei popularne stały się kolekcje zwierząt z ich

[7] Zob. J.D. Hughes, *Environmental Problems of the Greeks and Romans*..., op. cit.

[8] Por. T. Twardziłowski, *Wkład ekologicznej hermeneutyki Biblii w budowanie prawidłowych relacji społeczności ludzkiej ze środowiskiem naturalnym*, „Kwartalnik Naukowy UKSW" 2/22 (2015), s. 130–131.

opisami i przypisanymi im cechami ludzkimi z moralnym komentarzem[9].

Wśród dotychczasowej bibliografii na temat ekologii z punktu widzenia teologicznego nie łatwo znaleźć pozycje bezpośrednio nawiązujące do wczesnego etapu chrześcijaństwa, czasu Ojców Kościoła. Nie odwołują się do nich oficjalne dokumenty kościelne o ekologii[10]. Spotyka się opinię jakoby starożytni chrześcijanie nie interesowali się przyrodą, jedynie przez „czynienie sobie ziemi poddaną", wykorzystywali ją do własnych celów, bez liczenia się z jej statusem Bożego stworzenia. Częściowo lukę tę wypełnia tzw. dyskusja „Green Patristics". W dyspucie tej stanowisko wschodniego Kościoła oddaje zbiorowa praca „Toward an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature, and Creation"[11]. Także E. Theokritoff artykułem „Green Patriarch, Green Patristics: Reclaiming the Deep Ecology of Christian Tradition" zabiera głos w tej dyspucie wskazując wkład tradycji Wschodniej w przybliżanie poglądów wschodnich Ojców Kościoła na świat stworzony[12]. Swoje stanowisko przedstawia też H.F. Stander w pracy „Ecology and the Church Fathers"[13].

---

[9] S. Kobielus, *Bestiarium chrześcijańskie: zwierzęta w symbolice i interpretacji: starożytność i średniowiecze*, Warszawa 2002, PAX.

[10] Por. S. Longosz, *Ewa Osek, Przyroda w pismach Bazylego Wielkiego, Lublin 2000, Wydawnictwo TN KUL, ss. 204*, „Vox Patrum" 53 (2009), s. 794–795.

[11] J. Chryssavgis, B.V. Foltz (red.), *Toward an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature, and Creation*, Fordham 2013, Fordham University Press. W pracy analizowane są poglądy Dionizego Aeropagity, Grzegorza z Nazjanzu, Maksyma Wyznawcy, a także wschodniego monastycyzmu (przedstawiony jest m.in. tekst nieszporów „dla środowiska naturalnego" z liturgii wschodniej na 1 września).

[12] E. Theokritoff, *Green Patriarch, Green Patristics: Reclaiming the Deep Ecology of Christian Tradition*, „Religions" 8 (2017), s. 116.

[13] H.F. Stander, *Ecology and the Church Fathers*, „Acta Patristica et Byzantina" 11/1 (2000), s. 167–176; S.W. Tyra, *When Considering Creation,*

Lokalnie w akademiach narodowych, temat również jest podejmowany. Na polskiej scenie wydawniczej dyskusję uzupełnia praca E. Osek, która podejmuje temat przyrody u Bazylego z Cezarei[14]. Dzieła Bazylego są istotne nie tylko ze względu na poruszany wątek, ale przede wszystkim z powodu tego, że ukazują pierwotną interpretację tekstu biblijnego w kontekście przyrodniczym. Bazyli podemuje temat natury, komentując teksty Pisma Świętego, głównie *Hexameron* oraz Psalmy, mówi także o losach przyrody w kontekście eschatologii[15]. Należy mieć na względzie, że Bazyli nie pisał o ekologii jako ochronie środowiska naturalnego *sensu stricto*, zajmowała go przyroda, świat stworzony – Boże dzieło i ludzka odpowiedzialność za nią. Według Bazylego przyroda wiernie towarzyszy człowiekowi aż do końca, a po końcu świata będzie nadal stanowiła otoczenie człowieka, choć zostanie podzielona „jedna jej część będzie przebóstwiona wraz ze zbawionymi, druga – znajdzie się w piekle wraz z grzesznikami"[16].

Odpowiedzialność za „potępienie" części przyrody ponosi człowiek i jego grzech. Istotne dla naszej pracy jest dostrzeżenie u Bazylego podejścia integralnego. Jak zauważa E. Osek: „Bóg, człowiek i przyroda to trzy najważniejsze pojęcia i zarazem bloki tematyczne, wokół których obraca się wszystko, o czym Bazyli pisze"[17]. Bazyli jest szczególnie ważnym pisarzem okresu patry-

---

Simply Follow the Rule (of Faith): Patristic Exegesis of Romans 8:19-22 and the Theological Interpretation of Scripture, „Journal of Theological Interpretation" 8/2 (2014), s. 251–273.

[14] E. Osek, *Przyroda w pismach Bazylego Wielkiego*, Lublin 2009, Towarzystwo Naukowe KUL.

[15] Zob. np. Bazyli, *Homiliae super psalmos,* 45,1, PG 29, 416 i 432AB; *Homiliae in hexaemeron,* VI 3, PG 29; *De Spiritu Sancto,* 16,40, PG 32. Podaję za E. Osek, *Odpowiedzialność człowieka za przyrodę w ujęciu Bazylego Wielkiego*, „Vox Patrum" 27/50–51 (2007), s. 336, przypisy 20–26.

[16] *Ibid.*, s. 331.

[17] E. Osek, *Przyroda w pismach Bazylego Wielkiego...*, op. cit., s. 26.

stycznego dla tematu interpretacji ekologicznej Pisma Świętego ze względu na to, że traktuje Biblię jako najwyższy autorytet i to ją intepretuje w swojej refleksji na temat przyrody. Wprawdzie jest to interpretacja za pomocą aparatu filozofii greckiej, ale to właśnie ten rodzaj myśli był mu współczesny. Idee tego Ojca kapadockiego są syntezą Biblii, teologii wczesnochrześcijańskiej i prawie całego dorobku filozofii i nauki helleńskiej – nazwane zostały (przez S. Ziębę) wątkami „preekologicznymi”[18]. Sposób interpretacji zastosowany przez Bazylego był dostosowany do czasów i miejsca, w których żył.

Chrześcijanin szukał odpowiedzi na pytanie o sens stworzenia i sens swojego istnienia, otoczonego przez naturę. Jakie znaczenie ma przyroda? Ojcowie próbowali rozwiązać tę kwestię odczytując Biblię i patrząc na stworzenie. Ich odpowiedzi nie zawsze były jednakowe, jednak można znaleźć wspólne wątki ich rozważań[19]. Powtarzającym się motywem jest tzw. „księga natury”, która istnieje obok księgi Pisma, jako dar Boży służący do odczytania w obu tych księgach drogi do Niego[20]. Bóg stworzył przyrodę, dając ją człowiekowi, jak księgę. W tej księdze człowiek może odnaleźć boskie ślady i dzięki temu dojść do poznania Boga. Po grzechu pierworodnym metaforyczny wzrok człowieka osłabł i nie potrafił już właściwie odczytać danej mu księgi, dlatego Bóg podarował mu drugą księgę – księgę Pisma Świętego. Obie księgi mówią o tym samym, ich przekaz jest równoległy – odczytując je można

[18] Zob. S. Zięba, *Historia myśli ekologicznej*, Lublin 2004, Wydawnictwo KUL, s. 69–71.

[19] Por. D.S. Wallace-Hadrill, *The Greek Patristic View of Nature*, New York, NY 1968, Manchester University Press, s. 2.

[20] Do natury jako księgi objawiającej Boga odnosi się G. Ravasi w pozycji: *Il grande libro del Creato: Bibbia ed ecologia*, Cinisello Balsamo, Milano 2021, San Paolo.Więcej o dwóch księgach zob. także G. Tanzella-Nitti, *The Two Books Prior to the Scientific Revolution*, „Perspectives on Science & Christian Faith” 57/3 (2005), s. 235–248.

poznać Boga i odkryć drogę do Niego. Motyw ten w różnych odmianach podejmują Teofil, Ireneusz, Grzegorz Cudotwórca, Atanazy, Jan Chryzostom czy Augustyn[21].

W średniowieczu nie do pominięcia jest wspomniana już postać Franciszka z Asyżu, którego teologiczna wrażliwość na cud istnienia pozwoliła na odczuwanie braterstwa ze wszystkimi stworzonymi istotami. Jak twierdzą pierwsi biografowie Biedaczyny z Asyżu przyjął on dosłownie wezwanie Pisma by głosić „Ewangelię wszelkiemu stworzeniu" (por. Mk 16,15) i głosił kazania do ryb czy ptaków[22]. Hymn Franciszka, znany pod kilkoma tytułami m.in. „Pochwała Stworzenia", jest tekstem w całości opartym na Biblii[23]. Ta średniowieczna modlitwa, choć w naszym rozumieniu nie stanowi tekstu naukowego, jest lekturą biblijną, którą można

[21] Teofil, *Ad Autolycum,* I, V: „Wierzymy, że istnieje ziemski król, choć nie wszyscy go widzą: rozpoznajemy go po jego prawach i zarządzeniach (…) dlaczegóż więc nie chcesz przyznać, że i Boga można rozpoznać po Jego czynach i potężnych dziełach?"; Ireneusz, *Haer,* IX, I: „poganin uczy się z samego stworzenia, ono bowiem ujawnia Tego, który je stworzył, a świat objawia Tego, który nim zarządza"; Atanazy, *Contra Gentes,* III, 35, 12: „Bóg daje się poznać przez swoje dzieło sztuki, jakim jest stworzony świat"; Jan Chryzostom, *De statuis,* X, 35: „Już przed obdarowaniem nas Pismem Świętym Bóg rozpostarł niebiosa, otwierając ogromny tom Bożej nauki. Niech zarówno nieuczony, jak i mędrzec spoglądają na ów tom, a otrzymają wystarczające pouczenie z tego widoku"; Augustyn, *Contra Faustum manichaeum* XXXII, 20: „Gdybyś całe stworzenie tak od początku pojmował, by przypisać jego autorstwo Bogu, byłbyś niczym czytelnik wielkiej księgi natury".

[22] Tomasz z Celano, *Życiorys pierwszy św. Franciszka z Asyżu*, „Wczesne źródła franciszkańskie", t. 1, red. S. Kafel, Warszawa 1981, Wydawnictwo ATK, s. 58.

[23] W tekście kantyku możemy znaleźć odniesienia do: Ap 4,9.11; Ps 148,3; Dn 3,74; Ps 103,1314; Mt 6,12; Mt 5,10; Ap 2,11; Ap 20,6; Dn 3,85. Por. F. Filiberti, *Radici bibliche del Cantico delle creature*, online: http://www.bicudi.net/percorsi/cantico_creature/04_cantico_radicibibliche.htm (15.05.2022).

by nazywać interpretacją w kluczu ekologii integralnej – biorącej pod uwagę harmonię w pełnej, potrójnej relacji: Bóg – człowiek – cały stworzony świat[24]. Tekst ten ukazuje podejście do świata przyrody, jakie miał Franciszek. Było ono całkowicie inspirowane Słowem Bożym. Jak podają znawcy życia Biedaczyny, pomysł stworzenia szopki bożonarodzeniowej wziął się z medytacji tekstu Iz 1,3, mówiącym o ośle i wole, które to zwierzęta Biedaczyna z Asyżu umieścił w pierwszej szopce w Greccio[25].

Syn duchowy Franciszka – Bonawentura, trzynastowieczny franciszkanin uczył, że natura nosi w sobie ślady Trójcy Świętej. Poznawanie przyrody, to droga kontemplacji, która pozwala na znalezienie drogi do Boga, gdyż „wszystkie stworzenia tego świata materialnego (…) prowadzą do Boga wiekuistego" [26]. Twierdził on, że „stworzenia tego świata są jak księga (*quasi quidam liber*), która odzwierciedla, przedstawia i opisuje stwarzającą Trójcę"[27]. Podobnie jak dla Franciszka, ta księga była możliwa do odczytania przez człowieka przed grzechem pierworodnym – „W stanie [pierwotnej] niewinności wystarczała księga stworzenia: człowiek, zanurzając się w niej, mógł pojąć światło Bożej mądrości"[28].

W starożytności i średniowieczu głosy mówiące o przyrodzie w Biblii nie były jednak częste i raczej skoncentrowane na teologii niż na ekologii (tak np. Tomasz z Akwinu czy Mikołaj z Ku-

---

[24] Por. A. Derdziuk, *Św. Franciszek z Asyżu – patron ekologów*, „Ekologia. Przesłanie moralne Kościoła", red. J. Nagórny, J. Gocko, Lublin 2002, Wydawnictwo KUL, s. 205–219.

[25] Por. A. Derdziuk, *W kręgu zagadnień bioetycznych i ekologicznych* (Lubelskie Studia Teologicznomoralne 6), Lublin 2018, Towarzystwo Naukowe KUL, s. 92.

[26] Bonawentura, *Breviloquium* II, 12.

[27] Bonawentura, *Breviloquium* II, 12.

[28] Tamże.

zy)[29]. To w nowożytności zaczęto zajmować się kwestiami ochrony środowiska, jednak „przez długi czas nie wiązano ze sobą tych rzeczywistości: teolodzy ignorowali kwestie ekologiczne, a ekolodzy nie dostrzegali religijnego wymiaru zagadnienia ochrony środowiska"[30]. Kwestia ta jak i sam termin „ekologia" znalazły swoje miejsce na arenie naukowej dopiero w XX w. Nowożytność zachodniego świata ze swoim racjonalnym podejściem, z jednej strony była gotowa do dostrzeżenia problemów ekologicznych powodowanych działalnością człowieka, z drugiej jednak nie potrafiła już ich rozwiązywać inaczej niż na drodze czysto spekulacyjnej. Kwestie etyczne zostały odsunięte na bok. Nie było miejsca na Boga i odpowiedzialność człowieka przed Nim. Racjonalizm z jednej strony pozwolił na rozwój wiedzy dotyczącej zagrożeń środowiska spowodowanych przez człowieka, ale z drugiej nie odnosił tej nauki do spraw etyki i teologii[31].

Punktem zwrotnym, symbolicznie uznawanym za początek rozwoju współczesnej interpretacji ekologicznej, powszechnie przyjmuje się wystąpienie na spotkaniu „American Association for the Advancement of Science" w Waszyngtonie, w 1966, historyka i duchownego L.T. White'a Juniora, zatytułowane „The Historical Roots of Our Ecologic Crisis". Tekst wystąpienia pojawił się rok później na łamach czasopisma *Science*[32]. Ta kilkustronicowa praca okazała się pierwszym kamieniem wywołującym lawinę naukowych odpowiedzi. Artykuł akcentował nie tyle ekologicz-

[29] Zob. np. Tomasz z Akwinu, *ST*, I, q. 67 i 68; Mikołaj z Kuzy, *De filiatione Dei*, 65–68.

[30] M. Rzym, *Przyroda jako pierwsza księga Objawienia. Chrześcijańskie podstawy ekologii*, „NURT SVD" 52/2/144 (2018), s. 292.

[31] Por. R.F. Sadowski, *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej*, Warszawa 2015, Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego, s. 105.

[32] Por. L.T. White Jr, *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, „Science" 155/3767 (1967), s. 1203–1207.

ny wątek w Biblii, ale wręcz odwrotnie – antyekologiczny i może dlatego spotkał się z tak silnym głosem obrońców chrześcijańskiej interpretacji. L.T. White obarczał odpowiedzialnością za współczesny kryzys ekologiczny zachodni chrześcijański światopogląd, oparty na przekazie Biblii – przede wszystkim odnoszący się do historii stworzenia (Rdz 12). Twierdził, że zachodnia interpretacja widzi Boga stwarzającego świat wyłącznie dla korzyści człowieka. Eksploatacja środowiska stanowi zatem realizację biblijnego przekazu, że Bóg dał ludziom absolutną władzę nad naturą i stworzeniami. Takie przesłanie wprowadziło dualizm między ludzkością a naturą i ugruntowało przekonanie, że człowiek jest uprawniony przez Boga do wykorzystywania przyrody wyłącznie dla swoich celów, bez należytej troski o stworzenie. Według L.T. White'a chrześcijaństwo, jest najbardziej antropocentryczną religią, jaką widział świat i ponosi winę za światopogląd, który przyczynił się do współczesnego kryzysu ekologicznego. Należy pamiętać, że krytyka była skierowana do świata zachodniego, łacińskiego, podczas gdy grecki Wschód, według tego historyka, zachował podejście kontemplacyjne do natury, widząc w niej ślady objawiającego się Boga[33]. Ratunkiem dla wizji kreowanej przez zachodnią tradycję była dla L.T. White'a zmiana postawy na jedyny zachodni pozytywny wzór – braterskie podejście Franciszka z Asyżu do całego stworzonego świata.

Nota L.T. White'a, niecytująca bezpośrednio żadnego tekstu biblijnego, dała początek głośnej dyskusji o wpływie Biblii i chrześcijańskiej tradycji na współczesne podejście do środowiska naturalnego oraz związany z nim kryzys ekologiczny[34]. Wystąpienie wywołało burzę dyskusji i replik teologów i biblistów. Oddźwięk

[33] Por. *ibid.*, s. 1206.

[34] Temat kryzysu ekologicznego jako konsekwencji judeochrześcijańskiego antropocentruzmu szeroko omawia J.-L. Ska, J.I. Kureethadam, et al., *Per una conversione ecologica* (Arca), Roma 2023, Castelvecchi.

jaki wywołała teza L.T. White'a został porównany z reakcją na 95 tez Marcina Lutra w Wittenberdze[35]. Ta dyskusja i jej wyniki przyczyniły się do stopniowego wyłonienia nurtów ekologicznej hermeneutyki oraz kształtowania metodologii tego typu interpretacji. Nurty te szerzej opisane zostaną w p. 1.3, a w kolejnych paragrafach przedstawiony zostanie kontekst historyczny rozwoju ekologicznej hermeneutyki.

Krytyka rozwinięta przez L.T. White'a – jak zauważył J. Barr w swojej odpowiedzi – odwraca pozytywne znaczenie dotychczasowego poglądu, że nowoczesna nauka rozwinęła się właśnie dzięki tradycji judeochrześcijańskiej[36]. Faktycznie, jeśli przyczyną kryzysu ekologicznego jest nadmierny rozwój technologiczny i gospodarczy, a z kolei u podstaw tego rozwoju stoi tradycja judeochrześcijańska, to ciąg przyczynowy może wskazywać na tę tradycję jako źródło kryzysu.

W szybkim czasie możliwość ekologicznej interpretacji Pisma przyciągnęła uwagę biblistów, szukających pozytywnego spojrzenia na tekst biblijny z perspektywy środowiskowej i dania odpowiedzi na zarzuty L.T. White'a. Uformowały się poszczególne nurty interpretacji, mniej lub bardziej od siebie odgraniczone, zarówno radykalne, jak i ortodoksyjne w swoim podejściu.

Początkowo reakcja na tezy L.T. White'a była odpowiedzią obronną. Defensywa dotyczyła po pierwsze tekstu biblijnego. Udowadniano, że Biblia nie ma nic wspólnego z nastawieniem przeciw naturze. Po drugie starano się przekonać, że interpretacja chrześcijańska tekstów biblijnych nie nakłania do niszczenia

---

[35] Por. H.P. Santmire, *Nature Reborn: The Ecological and Cosmic Promise of Christian Theology* (Theology and the Sciences), Minneapolis, MN 2000, Fortress Press, s. 11.

[36] Por. J. Barr, *Man and Nature – the Ecological Controversy and the Old Testament*, „Bulletin of the John Rylands University Library" 55 (1972), s. 15.

i nadmiernej eksploatacji świata stworzonego. Dla przeciwwagi próbowano demonstrować pozytywne interpretacje passusów Pisma Świętego szukając i podkreślając w nich afirmację przyrody[37].

Ważną rolę w tej kwestii pełnił H.P. Santmire, który odpowiadając na zarzuty L.T. White'a wskazał, że to wpływowi uczeni G.E. Wright i G. von Rad oraz B.W. Anderson zajmujący się krytyką Starego Testamentu, w taki sposób zinterpretowali dzieje Izraela, jakoby Bóg wybrał drogę historii i tradycji na objawienie siebie Izraelitom, odsuwając tym samym objawienie przez naturę i samą naturę na podrzędne miejsce[38]. G. von Rad uznał naturę za drugorzędną w stosunku do historii zbawienia – jej rola jest pomocnicza, ma stymulować wiarę w zbawienie[39]. G.E. Wright w podobny sposób widział naturę, nie jako osobny istotny motyw w religii Izraela, ale jako nieodłącznie związany z historią, w której Bóg jest opiekunem i zbawcą wybranego ludu[40]. Z kolei B.W. Anderson uważa, że teksty biblijne uznają za ważniejsze, fakt, że Jahwe stworzył Izraela, aby był Jego ludem, niż to, że na początku stworzył niebo i ziemię. Więź Boga z Izraelem jest istotniejsza niż miejsce natury we wspólnej relacji Bóg – stworzenie[41].

Jak stwierdza N.C. Habel chrześcijaństwo, które odziedziczyło myśl Izraela, było zainteresowane zbawieniem duszy, tak by dostała się do nieba; a nie zbawieniem i zachowaniem przyrody,

---

[37] Por. H.P. Santmire, *Nature Reborn*..., op. cit., s. 10–15. Zob. także B.W. Anderson, *Creation and Ecology*, „Creation in the Old Testament", Philadelphia, PA; London 1984, Fortress Press; SPCK, s. 152–171.

[38] Por. H.P. Santmire, *Nature Reborn*..., op. cit., s. 32–36.

[39] Por. G. Rad von, *The Theological Problem of the Old Testament Doctrine of Creation*, „The Problem of The Hexateuch and Other Essays", London 1984, SCM Press, s. 138–139.

[40] Zob. G.E. Wright, *God Who Acts: Biblical Theology as Recital* (Studies in Biblical Theology 8), Chicago, IL 1952, H. Regnery, s. 38.

[41] Por. B.W. Anderson, *From Creation to New Creation: Old Testament Perspectives*, Eugene, OR 2005, Wipf and Stock, wyd. reprint, s. 6.

tak by ta nie uległa zniszczeniu[42]. Ludzie są jednak częścią wielkiej rodziny stworzeń, które Bóg stworzył. Ze względu na obecny kryzys ekologiczny trzeba, aby wspólnoty chrześcijańskie zastanowiły się nad tym, co Biblia mówi o naszym związku z przyrodą[43]. J. Moltmann stwierdza, że kryzys ziemi wymaga od nas nowego odczytania Biblii i postawienia pytania, czy do tego kryzysu przyczynił się sam tekst biblijny, czy jego interpretatorzy – czy też jedno i drugie[44]. Pierwszymi passusami biblijnymi, które zostają poddane ponownej (obronnej) analizie wkrótce po krytycznych wypowiedziach L.T. White'a są opisy stworzenia. Tym razem interpretacja przechodzi przez ekologiczną soczewkę. To te bowiem passusy, a przede wszystkim nakaz czynienia sobie ziemi poddaną (por. Rdz 1,28) były według amerykańskiego historyka uprawnieniem, danym przez Boga tradycji judeochrześcijańskiej, do bezwzględnego wykorzystywania natury dla swojej (ludzkiej) jedynie korzyści.

Drugim miejscem Biblii pełniącym rolę punktu zapalnego dla polemiki dotyczącej pro lub antyekologicznej wymowy Biblii są fragmenty zawierające treści eschatologiczne (np. Am 5,18–20; Jl 1,15; 2 P 3,13; 1 Tes 5,13; Ap 21,1)[45]. Teksty te odczytywane dosłownie zapowiadają katastrofy, a następnie zniszczenie obecnego świata i stworzenie nowego nieba i nowej ziemi. Jak zauważa D.G. Horrell eschatologia tego typu nie daje żadnej motywacji

---

[42] Zob. N.C. Habel, *The Origins and Challenges of an Ecojustice Hermeneutic*, „Relating to the Text: Interdisciplinary and Form-Critical Insights on the Bible" (JSOT Supplement series 384), London; New York, NY 2003, T. & T. Clark, s. 294.

[43] Zob. J. Limburg, *The Responsibility of Royalty: Genesis 1-11 and the Care of the Earth*, „Word and World" 11/2 (1991), s. 129.

[44] Por. J. Moltmann, *God in Creation: An Ecological Doctrine of Creation: The Gifford Lectures 1984-1985*, London 1985, SCM Press, s. 11.

[45] K.J. Kavusa, *Ecological Hermeneutics and the Interpretation of Biblical Texts Yesterday, Today and Onwards: Critical Reflection and Assessment*, „Old Testament Essays" 32/1 (2019), s. 236–238.

do ochrony środowiska naturalnego. Skoro obecny kryzys ekologiczny z jego katastrofami jest znakiem zbliżającego się przyjścia Chrystusa, to ochrona przyrody może być wręcz uznawana za działanie wrogie, opóźniające wypełnienie się zbawczego planu Boga[46]. W tego rodzaju przekonaniach klęski żywiołowe traktowane są jako antycypacja zbliżającego się końca, a obecna ziemia nie zasługuje na uwagę; można ją bezkarnie eksploatować, a nawet niszczyć. Troszczyć należy się jedynie o uratowanie wybranych z ziemi, która ulegnie zagładzie. Nie ma tu miejsca na wyzwolenie i odnowienie całego stworzenia (por. Rz 8,18–23)[47].

Należy przyznać, że L.T. White swoim wystąpieniem obudził świat teologów i biblistów i wezwał do podjęcia prób interpretacji tekstu biblijnego przez pryzmat przyrody. Trzeba było podjąć się znalezienia odpowiedzi na fundamentalne pytanie: czy Biblia i tradycja chrześcijańska rzeczywiście zaszczepia światopogląd szkodliwy dla środowiska? Krytyka L.T. White'a zwróciła uwagę na brak takiego odczytania Pisma, które ukazywałoby wartość stworzenia. Wkrótce badacze podjęli wysiłki, aby wykazać, wbrew White'owi, że przyroda ma znaczenie w Biblii[48].

1.3. Nurty

Teksty biblijne odzwierciedlają kontekst starożytny świata, z czasów którego pochodzą, własną wizję Boga, stworzenia i czło-

---

[46] Por. D.G. Horrell, *The Bible and the Environment: Towards a Critical Ecological Biblical Theology*, London; New York, NY 2015, Routledge, s. 16.

[47] Por. N.H. Creegan, *Theological Foundations of the Ecological Crisis*, „Stimulus" 12/4 (2004), s. 32–33; D.W. Orr, *Armageddon Versus Extinction, "Conservation Biology"*, 2005, t. 19, s. 291.

[48] Por. K.J. Kavusa, *Ecological Hermeneutics and the Interpretation of Biblical Texts Yesterday, Today and Onwards...*, op. cit., s. 236.

wieka. Wizja ta różni się diametralnie od współczesnej. Trudno doszukiwać się w starożytnych tekstach wiedzy, antropologii czy kosmologii odpowiadających dzisiejszym czasom.

Zgodnie z wytycznymi Dokumentu Komisji Biblijnej „Interpretacja Biblii w Kościele", ekologiczna hermeneutyka Biblii jako metoda interpretacji, jest klasyfikowana w grupie podejść kontekstualnych, do których zaliczają się także podejście feministyczne oraz związane z teologią wyzwolenia[49]. Podejścia te posługują się własnym kluczem hermeneutycznym. Komisja widzi potencjał tego rodzaju nurtów i zostawia je otwarte na nowe perspektywy, „odpowiadające współczesnym (…) kierunkom myślenia"[50]. Zauważa, że mając swój pozytywny wkład w interpretację Pisma są one jednak ograniczone ze względu na skupianie się na wybranych aspektach tekstu natchnionego, a zaniedbywanie innych. Ta koncentracja na wybranym temacie jest jednak celowa i bez niej zastosowanie danego podejścia nie miałoby sensu. W przypadku podejścia ekologicznego, mimo zauważonej w dokumencie centralizacji tematycznej, podstawowym problemem, z którym trzeba się zmierzyć jest multidyscyplinarność. Mamy tu bowiem do czynienia z kilkoma nurtami, które trzeba pogodzić i ustawić w odpowiedniej hierarchii. W samej nazwie widzimy: ekologię, hermeneutykę i Biblię. Należy zatem pogodzić trzy dziedziny: ekologię, teologię (Biblia jako tekst święty) oraz analizę literacką tekstu biblijnego. Dodatkowo, gdy mówimy o analizie ekofeministycznej, czy ekopostkolonialnej, dołączamy do wymienionej trójki czwarty element – feminizm bądź antykolonializm. Można zauważyć jeszcze większą złożoność, gdy przypomnimy, że eko-

[49] Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*..., op. cit., rozdz. 1E.

[50] *Ibid*.

logia jest nauką interdyscyplinarną, korzystającą z dorobku wielu szczegółowych nauk przyrodniczych[51].

„Hermeneutyka ekologiczna" obejmuje różne podejścia do interpretacji biblijnej w świetle wyzwań ekologicznych i środowiskowych. Mogą one dotyczyć historii – na przykład pytania o to, jak biblijni autorzy rozumieli odpowiedzialność ludzi za stworzenie lub jak starożytny Izrael postrzegał relacje między Bogiem, ludźmi i ziemią. Takie dociekania są motywowane aktualnością i znaczeniem tych kwestii dla współczesnego świata. Granica między ekoteologią, ekofilozofią czy hermeneutyką ekologiczną pozabiblijną jest nieostra. Wiele prac z dziedziny ekoteologii zajmuje się w pewnym stopniu tekstami biblijnymi. W przypadku biblijnej hermeneutyki ekologicznej istotna jest analiza, której główny przedmiot zainteresowania stanowi badanie samego tekstu biblijnego.

Ekohermeneutyka biblijna jest rozwijającym się rodzajem interpretacji tekstu biblijnego. Z tego powodu podziały i klasyfikacje jej nurtów oraz metodologii są płynne i ulegają zmianie. Mogą powstawać nowe sposoby interpretacji, a inne zostać uznane za „ślepą uliczkę" i wygasnąć. Z podobnych względów także metodologia prowadzenia analizy, jest cały czas przedmiotem dyskusji i zmian. Podział i charakterystyka obecnie aktywnych nurtów hermeneutyki ekologicznej dostępne są w pracach pod redakcją D.G. Horrella związanych z projektem realizowanym w latach 2006–2009 na Uniwersytecie Exeter (Wielka Brytania)

---

[51] Dziedzin wchodzących w skład ekologii jest wiele, m.in. zoologia, botanika, mikrobiologia, genetyka, biochemia, chemia, fizyka, geografia, oceanografia, gleboznawstwo, geologia, fizjologia. Czerpie także z nauk humanistycznych – np. ekonomii, psychologii, historii czy prawa. Sama ekologia zatacza coraz szersze kręgi znaczeniowe i przyjmuje kolejne doookreślenia. Stąd możemy mówić o ekologii informacji, ewolucji, ekologii integralnej, kulturowej i wielu innych.

pt. „Uses of the Bible in Environmental Ethics”[52]. W Polsce klasyfikacji sposobów interpretacji ekologicznej Pisma Świętego podjął się T. Twardziłowski[53]. Należy zaznaczyć, że oprócz paru artykułów, jest to jedyna praca podejmująca rozróżnienie nurtów ekointerpretacji na terenie polskiej biblistyki. Podział zaproponowany przez T. Twardziłowskiego nie różni się w istotnych punktach od podziału według wspomnianego projektu D.G. Horrella[54]. Większość dostępnych źródeł, niekiedy pod nieco innymi nazwami, wymienia trzy nurty: (1) nurt apologetyczny (główna postać: R. Bauckham), (2) nurt radykalny (N.C. Habel „The Earth Bible Project"), (3) nurt neoortodoksyjny (D.G. Horrell). K.J. Kavusa z Uniwersytetu w Pretorii (RPA) rozszerza rozróżnienie dodając podejście, które nazywa nurtem „odrzucenia podejścia ekologicznego na rzecz autorytetu biblijnego", jak też nurt „ekofeministek i ekoteologów afrykańskich", oraz podejście „ekologiczno-teologiczne głosy z Afryki"[55]. A. Elvey nie precyzuje, jak K.J. Kavusa, pochodzenia nurtu ekofeministycznego i nazywa go „ekologiczną feministyczną hermeneutyką"[56]. T.J. Burbery dodaje jeszcze „eko-

---

[52] Por. D.G. Horrell, C. Hunt, et al., *Appeals to the Bible in Ecotheology and Environmental Ethics: A Typology of Hermeneutical Stances*, „Studies in Christian Ethics" 21 (2008), s. 219–238; D.G. Horrell, C. Hunt, et al. (red.), *Ecological Hermeneutics. Biblical, Historical and Theological Perspectives*, London; New York, NY 2010, T. & T. Clark.

[53] Zob. T. Twardziłowski, *Ocalić stworzenie. Teoria i zastosowanie ekologicznej hermeneutyki Biblii*, Warszawa 2017, Instytut Papieża Jana Pawła II, s. 57–111.

[54] Por. D.G. Horrell, *The Bible and the Environment: Towards a Critical Ecological Biblical Theology*..., op. cit., s. 11–20; D.G. Horrell, C. Hunt, et al., *Appeals to the Bible in Ecotheology and Environmental Ethics: A Typology of Hermeneutical Stances*..., op. cit., s. 3–17.

[55] Zob. K.J. Kavusa, *Ecological Hermeneutics and the Interpretation of Biblical Texts Yesterday, Today and Onwards*..., op. cit., s. 238–248.

[56] Dosłownie: „Ecological Feminist Hermeneutics". Zob. A.F. Elvey, *Ecological Feminist Hermeneutics*, „The Oxford Handbook of the Bible and

krytykę literacką Biblii"[57], a M. Masenya, także z Pretorii – „ekologiczną hermeneutykę postkolonialną"[58]. Oprócz, a może obok tych nurtów znajdują się bibliści, którzy podejmują temat szerzej, bez opowiadania się za konkretnym sposobem interpretacji[59].

Można dyskutować, czy poza trzema pierwszymi, kolejne nurty są na tyle szeroko rozwiniętymi sposobami interpretacji, że mogą być uznane za osobne podejścia. Trzeba pamiętać, że mimo wyodrębnienia głównych perspektyw hermeneutyki ekologicznej i przykładów każdego z tych podejść, nie ma nieprzekraczalnych granic pomiędzy nimi, a rozróżnienia nie zawsze są wyraźne; niekiedy jedna praca może być zakwalifikowana do jednego lub drugiego typu, albo też nie pasować do żadnego z nich[60]. Jak zauważa D.G. Horrell „trzy podejścia (…) nie powinny być postrzegane jako jasne, odrębne lub ściśle określone alternatywy. Wręcz przeciwnie, reprezentują one szeroką gamę podejść, przy czym w ramach każdej z tych perspektyw występują znaczne różnice, jak i podobieństwa"[61]. Przyjrzyjmy się tym podejściom, jednak bez szczegółowej

---

Ecology" (Oxford Handbook), red. H. Marlow, M. Harris, New York, NY 2022, Oxford University Press, s. 35–48.

[57] Zob. T.J. Burbery, *Literary Ecocriticism and the Bible*, „The Oxford Handbook of the Bible and Ecology" (Oxford Handbook), red. H. Marlow, M. Harris, New York, NY 2022, Oxford University Press, s. 63–77.

[58] Por. M. Masenya, *Ecological Hermeneutics and Postcolonialism*, „The Oxford Handbook of the Bible and Ecology" (Oxford Handbook), red. H. Marlow, M. Harris, New York, NY 2022, Oxford University Press, s. 49–62.

[59] Do takich autorów można zaliczyć G. Ravasiego z pracą *Il grande libro del Creato…*, op. cit., czy L. Gasparrego i jego pozycję *Gesù e il creato. Parole di ecologia nei Vangeli* (Studi biblici 96), Bologna 2022, Edizioni Dehoniane.

[60] Por. D.G. Horrell, *Ecological Hermeneutics: Origins, Approaches, and Prospects*, „The Oxford Handbook of the Bible and Ecology" (Oxford Handbook), red. H. Marlow, M. Harris, New York, NY 2022, Oxford University Press, s. 28.

[61] *Ibid.*, s. 20.

analizy i oceny nurtów, a jedynie dla orientacji i umiejscowienia niniejszej propozycji na właściwym miejscu wśród nich.

1.3.1. Nurt apologetyczny

Podejście to bywa różnie nazywane. D.G. Horrell nazywa je „lekturą odzyskaną" lub „odzysku" (ang. *recovery readings*) dodając wyjaśnienie, że chodzi o „ratowanie Biblii przed błędną interpretacją i odzyskiwanie jej ekologicznej mądrości". K.J. Kavusa natomiast mówi o „wydobywaniu (lub odzyskiwaniu) mądrości ekologicznej z Biblii". T. Twardziłowski wybiera krótkie „nurt apologetyczny"[62]. Jakiejkolwiek użyć nazwy, chodzi o pierwszą, obronną reakcję na zarzuty postawione przez L.T. White'a. Jest to apologetyczny sprzeciw, starający się obalić zarzuty i udowodnić, że sam tekst biblijny nie jest antyekologiczny. Dopiero wypaczenie przesłania biblijnego poprzez mylne interpretacje usprawiedliwiało ucisk ziemi, nadmierną eksploatację jej zasobów i nieliczenie się z możliwościami jej naturalnej odnowy[63].

W tym nurcie zwykle zostają podjęte dwa tematy biblijne:

1. Opowiadania o stworzeniu
2. Eschatologia biblijna

Ad 1) W odniesieniu do opisów stworzenia świata zwolennicy nurtu uznają, że polecenie, by człowiek panował nad ziemią

---

[62] Oryginalny zapis: „Readings of Recovery: rescuing the Bible from misinterpretation and recovering its ecological wisdom", por. D.G. Horrell, C. Hunt, et al., *Appeals to the Bible in Ecotheology and Environmental Ethics: A Typology of Hermeneutical Stances...*, op. cit., s. 3. Inne nazwy zob. K.J. Kavusa, *Ecological Hermeneutics and the Interpretation of Biblical Texts Yesterday, Today and Onwards...*, op. cit., s. 239. T. Twardziłowski, *Perspektywy rozwoju ekologicznej hermeneutyki Biblii.*, „Verbum Vitae", 31 (2017), s. 225.

[63] T. Twardziłowski, *Ocalić stworzenie. Teoria i zastosowanie ekologicznej hermeneutyki Biblii...*, op. cit., s. 60–62.

(Rdz 1,26–28) powinno być rozumiane jako polecenie gospodarowania ziemią i opiekowania się nią na podobieństwo Boga otaczającego opieką każde istnienie[64]. Człowiek ma strzec natury i ją pielęgnować jak dobry zarządca, a nie jak zły najemnik[65]. T. Twardziłowski uważa, że „osiągnięciem tego nurtu jest koncepcja gospodarowania (ang. *stewardship*) zobowiązująca ludzi do odpowiedzialnej troski o stworzenie"[66]. Idea *stewardship* pochodzi od myśliciela, leśnika i aktywisty A. Leopolda i określa, że człowiek z powołania Bożego ma być mądrym zarządcą powierzonej mu ziemi[67]. Podejście apologetyczne przyczyniło się do umocnienia i pokazania biblijnych podstaw dla koncepcji s*tewardship*. Ważne dla tego nurtu teksty biblijne to te, które ukazują pochwałę stworzenia oraz powierzenie troski o ziemię człowiekowi, m.in.: Rdz 12 – opowiadania o stworzeniu, Rdz 69 – historia Noego, Ps 8; 19; 24; 104 – psalmy ukazujące piękno stworzenia, fragmenty Hi – Hi 37–39 (mowy Elihu i Boga) i fragmenty z Nowego Testamentu np. Mt 6,28–30 („zbytnie troski"); Kol 1,15–20 („Jezus obrazem Boga niewidzialnego")[68].

Ad 2) Postawa apologetyczna dotycząca eschatologii biblijnej, polega na udowodnieniu, że teksty eschatologiczne nie mówią o zniszczeniu obecnej ziemi i stworzeniu zupełnie nowej (w ta-

---

[64] Analiza nakazu „panowania" i „czynienia poddaną" ziemi zob. S. Szymik, *„Czyńcie sobie ziemię poddaną" (Rdz 1,28). Cywilizacyjny postęp ludzkości w świetle Rdz 1-11*, „Verbum Vitae" 31 (2017), s. 24–31.

[65] Por. R. Bauckham, *The Bible and Ecology: Rediscovering the Community of Creation*, Waco, TX 2010, s. 11.

[66] T. Twardziłowski, *Perspektywy rozwoju ekologicznej hermeneutyki Biblii*..., op. cit., s. 225.

[67] Por. A. Leopold, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, New York, NY 1989, Oxford University Press; C. Meine, R.L. Knight (red.), *The Essential Aldo Leopold: Quotations and Commentaries.*, Madison, WI 1999, University of Wisconsin Press.

[68] Tytuły fragmentów wg BT5.

kim wypadku ochrona tego, co w zamyśle Bożym nieuchronnie przestanie istnieć nie miałaby sensu), ale o przeobrażeniu i odnowieniu istniejącego stworzenia. „Oskarżone" fragmenty, których obrony podejmuje się w tym podejściu, to te, które opisują wielkie katastrofy i definitywny koniec obecnej ziemi, m.in. Jl 23; Mk 13; 2 P 3,10–13; Ap 21–22.

Sztandarowym dokonaniem przypisywanym temu podejściu jest projekt „The Green Bible"[69]. Przedsięwzięciem kierowali M.G. Maudlin oraz M. Baer. Zamysłem było ukazanie ekologicznego potencjału Biblii, a centralnym zadaniem projektu – opublikowanie pełnego tekstu Biblii z wyróżnionymi zielonym kolorem fragmentami odnoszącymi się do ziemi i troski o stworzenie. Tak wydane tomy Pisma Świętego zaopatrzone były komentarzami i artykułami o treści ukazującej przesłanie ekologiczne tekstu biblijnego i odpowiedzialności człowieka za środowisko. Niektóre z tych tekstów były przedrukami publikacji, np. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju, 1 stycznia 1999, Jana Pawła II. Celem było „wyposażenie i zachęcenie do dostrzeżenia Bożej wizji stworzenia i pomoc w zaangażowaniu się w dzieło uzdrawiania i podtrzymywania stworzenia"[70].

Do pisarzy związanych z nurtem apologetycznym zalicza się m.in:

– Szkockiego biblistę J. Barra i jego wczesną (1972) odpowiedź na zarzuty L.T. White'a[71].

---

[69] Informacja dotycząca projektu zob. M.G. Maudlin, M. Bayer (red.), *The Green Bible*, New York, NY 2010, HarperOne, wyd. 2.

[70] M.G. Maudlin, M. Bayer (red.), *Where Do You Go from Here? A Resource Guide*, „The Green Bible", wyd. 2, New York, NY 2010, HarperOne, s. 157.

[71] Por. J. Barr, *Man and Nature*..., op. cit. Zob. też J. Barr, *Bible and Interpretation: The Collected Essays of James Barr: Volume I: Interpretation and Theology*, New York, NY 2013, Oxford University Press.

– Anglikańskiego teologa R. Bauckhama z Uniwersytetu St. Andrews w Szkocji, z pracą „The Bible and Ecology" z 2010 r[72].
– S. Bouma-Predigera – amerykańskiego teologa reformowanego. Wiele jego wystąpień dostępnych jest także online. Duże znaczenie ma książka „For the Beauty of the Earth"[73].
– T.S. Derra zajmującego się etyką chrześcijańską. Praca „Environmental Ethics and Christian Humanism", ukazuje argumentację na rzecz humanistycznego gospodarowania (*stewardship*) zakorzenionego w wierze biblijnej[74].
– D.J. Moo, amerykańskiego biblistę i ekoteologa. Debata dotycząca interpretacji ekologicznej często odwołuje się do jego pracy „Creation Care: A Biblical Theology of the Natural World"[75].

---

[72] Zob. R. Bauckham, *The Bible and Ecology: Rediscovering the Community of Creation*..., op. cit.

[73] Zob. S. Bouma-Prediger, *For the Beauty of the Earth: A Christian Vision for Creation Care* (Engaging Culture), Grand Rapids, MI 2010, Baker Academic, wyd. 2. Pierwsze wydanie w 2001 r.

[74] Zob. np. T.S. Derr, *Ecology and Human Need*, Philadelphia, PA 1975, Westminster Press; T.S. Derr, J.A. Nash, et al., *Environmental Ethics and Christian Humanism* (Abingdon Press Studies in Christian Ethics and Economic Life 2), Nashville, TN 1996, Abingdon Press; C.B. DeWitt, R.A. Baer, et al., *Caring for Creation: Responsible Stewardship of God's Handiwork* (The Kuyper Lecture Series 2), Grand Rapids, MI 1998, Baker Books.

[75] D.J. Moo, *Nature in the New Creation: New Testament Eschatology and the Environment*, „Journal of the Evangelical Theological Society" 49/3 (2006), s. 449–488; D.J. Moo, J.A. Moo, *Creation Care: A Biblical Theology of the Natural World* (Biblical Theology for Life), red. J. Lunde, Grand Rapids, MI 2018, Zondervan.

– D.W. Orra – pochodzącego również ze Stanów Zjednoczonych profesora ochrony środowiska poruszającego tematy biblijne. Jest on członkiem „Aldo Leopold Foundation”[76].
– Kanadyjskiego teologa L. Wilkinsona zajmującego się m.in. biblijnym pochodzeniem idei *stewardship*[77].

Określenie przynależności teologów i biblistów do określonego nurtu ma charakter wyłącznie informacyjny. Nurt ten ukształtował się jako pierwszy w wyniku debaty nad krytyką L.T. White'a, a indywidualne ścieżki naukowe poszczególnych autorów mogły ewoluować w różnych kierunkach.

Słabą stroną podejścia apologetycznego jest założenie, że teksty biblijne z zasady zawierają łatwo dostrzegalne przesłanie ekologiczne. Czasem odszukanie tego przesłania nie poprzedza rzetelna naukowa analiza tekstu i tradycji interpretacyjnej. W taki sposób interpretacja staje się stronnicza. Uznanie, że Słowo odpowiada bezpośrednio na problemy chrześcijan, w każdym miejscu i czasie jest powierzchowne i nie bierze pod uwagę Tradycji powstającej we wspólnocie Kościoła. Powstanie Biblii było naznaczone m.in. kontekstem historyczno-kulturowym, językiem, sposobem myślenia i wiedzy danej epoki[78]. Tekst biblijny nie zawiera bezpośrednich odpowiedzi na wszystkie współczesne pytania, a prawdę, o której mowa w kontekście Pisma Świętego, należy rozumieć jako prawdę konieczną do zbawienia[79].

Inną inkryminacją, wobec tego podejścia jest zarzut fragmentarycznej lektury Biblii. Nurt skupia się na paru tematach

---

[76] Zob. D.W. Orr, *Armageddon Versus Extinction, "Conservation Biology"*, op. cit., t. 19.

[77] Zob. P. Vos de, L. Wilkinson (red.), *Earthkeeping, Christian Stewardship of Natural Resources*, Grand Rapids, MI 1980, Eerdmans.

[78] Por. T. Twardziłowski, *Ocalić stworzenie. Teoria i zastosowanie ekologicznej hermeneutyki Biblii*..., op. cit., s. 65–68.

[79] Por. Sobór Watykański II, Konstytucja *Dei verbum*, 11.

(opowiadania o stworzeniu, eschatologia, piękno stworzenia), pomijając inne, które również mówią o naturze, ale w sposób niewygodny dla proekologicznej interpretacji. Negowana jest także idea *stewardship* – mądrego zarządzania zasobami ziemi. E.M. Conradie stwierdza, że koncepcja ta nie jest *stricte* zawarta w Piśmie Świętym, ale sama stanowi już wynik interpretacji tekstu i swoistej apologii[80].

1.3.2. Nurt radykalny

Zwolennicy podejścia radykalnego winią za błędny przekaz nie tylko interpretatorów Pisma Świętego, ale samych redaktorów tekstu biblijnego. Uznają, że ziemia powinna być podmiotem Biblii, a nie tylko przedmiotem. Twierdzą, że Pismo zaszczepia, przynajmniej miejscami, szkodliwą formę antropocentryzmu, który spycha ziemię do drugorzędnego statusu[81]. Podejmują się przeredagowania tekstu biblijnego, tak aby wycofać z niego antropocentryczny punkt widzenia pisarzy (redaktorów) pierwotnych, a przywrócić głos uciemiężonej ziemi. Taka rekonstrukcja tekstu zmienia nie tylko punkt widzenia, ale samą treść biblijnych ksiąg, co miejscami zakrawa o literaturę fantastyczną[82]. Zwolennicy nurtu uważają, że tradycja chrześcijańska nie jest w stanie zapewnić takiego wartościowania ziemi, jakiego wymaga współczesny kontekst, a zatem musi zostać odrzucona. W przypadku Biblii

---

[80] Por. E.M. Conradie, *What on the Earth Is an Ecological Hermeneutics? Some Broad Parameters*, „Ecological Hermeneutics. Biblical, Historical and Theological Perspectives", red. D.G. Horrell, London; New York, NY 2010, T. & T. Clark, s. 298–300.

[81] Por. D.G. Horrell, *The Bible and the Environment: Towards a Critical Ecological Biblical Theology*..., op. cit., s. 13.

[82] Por. T. Twardziłowski, *Ekologiczna hermeneutyka Biblii: cele, rezultaty, zastosowania*, Warszawa 2015, s. 110–117.

jest podobnie, z tym, że została ona oskarżona o patriarchalne i antropocentryczne nastawienie w niektórych swoich fragmentach, a nie w całości. Te napiętnowane części powinny zostać zrekonstruowane, podczas gdy w partiach uznających wartość ziemi, należy tę wartość wydobyć i podkreślić[83]. Ten sposób lektury tekstu, dla którego ziemia stanowi punkt odniesienia, można określić mianem geocentrycznego. Według zwolenników koncepcji, ziemia jest w stanie samodzielnie rozwiązać swoje problemy, jeśli zostanie odpowiednio „wysłuchana"[84]. Do tego celu dążą zwolennicy tej opcji. Geocentryczna lektura różni się od antropocentrycznej i teocentrycznej. Odrzuca również podejście *stewardship* nurtu apologetycznego, zalecające odpowiedzialne gospodarowanie światem z woli Boga.

W trakcie prac zwolenników nurtu sprecyzowano sześć zasad oraz dodano do nich trzy kroki, które należy podjąć, analizując wybrany tekst biblijny. Zasady powstawały przez kilka lat w dialogu z ekologami (np. C. Birch). Prawidła te były dopracowywane podczas konsultacji i warsztatów poświęconych problemom ekologicznym związanym z teologią i Biblią. Zasady nazwane „małą dogmatyką" obejmują[85]:

1. Zasadę wewnętrznej wartości: wszechświat, ziemia i wszystkie jej składniki mają swoją wewnętrzną wartość.
2. Zasadę wzajemnego powiązania: ziemia to wspólnota żywych istot, które są ze sobą połączone i od siebie zależne. Bez tej zależności nie mogłyby one przetrwać.

---

[83] H.P. Santmire nazywa to podejście rekonstrukcjonistycznym, zob. H.P. Santmire, *Nature Reborn*..., op. cit., s. 6. Por. D.G. Horrell, *The Bible and the Environment: Towards a Critical Ecological Biblical Theology*..., op. cit., s. 13.

[84] T. Berry, *The Dream of the Earth*, San Francisco, CA 1988, Sierra Club Books, s. 35.

[85] Por. E.M. Conradie, *What on the Earth Is an Ecological Hermeneutics? Some Broad Parameters*..., op. cit., s. 308.

3. Zasadę głosu: ziemia jest podmiotem zdolnym do wyrażania sprzeciwu wobec niesprawiedliwości.
4. Zasadę celu: wszechświat, ziemia i wszystkie jej składowe stanowią integralną część dynamicznego kosmicznego planu, w którym każdy element odgrywa ściśle określoną rolę w realizacji nadrzędnego celu tego projektu.
5. Zasadę wzajemnej opieki: ziemia stanowi zrównoważony i zróżnicowany ekosystem, w którym odpowiedzialni opiekunowie mogą pełnić rolę partnerów, a nie władców, dbając o utrzymanie jej równowagi i bogactwa biologicznego.
6. Zasadę oporu: ziemia i jej składniki nie tylko cierpią z powodu niesprawiedliwości ze strony człowieka, ale też aktywnie stawiają jej opór w walce o sprawiedliwość[86].

Określono także trzy kroki, które należy podjąć podczas opracowywania tekstu biblijnego zgodnie z wyżej wymienionymi zasadami:

1. Podejrzenie – teksty biblijne i ich interpretacje mogą zawierać elementy antropocentryczne, odzwierciedlając tym samym fundamentalne interesy człowieka, jego dążenie do dobra i zbawienia. Taka perspektywa może potencjalnie prowadzić do nieprzyjaznego stosunku wobec ziemi postrzeganej jako podmiot, czyli „aktywna postać".
2. Identyfikacja – odbiorca zachowuje krytyczną podejrzliwość wobec antropocentryzmu pisarzy biblijnych oraz ich późniejszych czytelników i identyfikuje się z ziemią, z członkami społeczności ziemskiej (poza człowiekiem) w tekście.

---

[86] Zob. N.C. Habel, *Guiding Ecojustice Principles.*, „Readings from the perspective of Earth" (Earth Bible 1), Sheffield 2000, Sheffield Academic Press, s. 38–53; N.C. Habel, P. Trudinger (red.), *Exploring Ecological Hermeneutics* (SBL Symposium Series 46), Atlanta 2008, Society of Biblical Literature, s. 2.

3. Przywrócenie – odzyskanie głosu ziemi tam, gdzie jest on uciszany lub ukazany w negatywnej perspektywie. Chodzi tutaj o przeredagowanie tekstu Biblii, aby uwzględniał on „głos ziemi”[87].

Czołowym przedsięwzięciem dla tego podejścia jest międzynarodowy projekt „The Earth Bible”[88]. Jest on związany z Centrum Nauki, Teologii i Kultury (*Centre for Science, Theology and Culture*) na Uniwersytecie Flinders w Południowej Australii.

Za główne cele „The Earth Bible Project” stawia sobie:

– opracowanie zasad ekosprawiedliwości właściwych „hermeneutyce ziemi” oraz promowania sprawiedliwości i uzdrowienia ziemi;
– publikowanie nowych propozycji interpretacji i branie udziału w toczącej się debacie na temat ekologii, ekoetyki i ekoteologii;
– stworzenie forum, na którym można promować „uzdrowienie ziemi”[89].

W latach 2000–2002 badacze projektu opracowali serię składającą się z pięciu tomów[90]. Kontynuacja ich pracy publikowana jest w komentarzach serii „The Earth Bible Commentary” oraz

[87] Por. N.C. Habel, P. Trudinger (red.), *Exploring Ecological Hermeneutics*..., op. cit., s. 4–8; K.J. Kavusa, *Ecological Hermeneutics and the Interpretation of Biblical Texts Yesterday, Today and Onwards*..., op. cit., s. 241.

[88] Projekt posiada stronę internetową, ostatnie aktualizacje pochodzą z 2003 r.: https://www.webofcreation.org/Earthbible/earthbible.html (29.05.2022).

[89] Por. *Earth Bible – Reading the Bible from the Perspective of the Earth*, online: https://www.webofcreation.org/Earthbible/earthbible.html (29.05.2022).

[90] Seria monografii zbiorowych „The Earth Bible Team”: t. 1: Readings from the Perspective of Earth; t. 2: The Earth Story in Genesis; t. 3: The Earth Story in Wisdom Traditions; t. 4: The Earth Story in the Psalms; t. 5: The Earth Story in the New Testament, Sheffield, 2000–2002 Sheffield Academic Press.

w sekcji hermeneutyki ekologicznej w „Society of Biblical Literature"[91].

Biblíści zebrani wokół projektu próbują odczytać Biblię z perspektywy „sprawiedliwości dla ziemi". Można wymienić następujących autorów:

– N.C. Habel – luterański biblista z Uniwersytetu w Adelajdzie, pomysłodawca i założyciel projektu „The Earth Bible".
– V. Balabanski – biblistka także z Uniwersytetu Flinders (Adelajda) należąca do Kościoła Zjednoczonego, współredaktorka wielu prac projektu „The Earth Bible".
– M. Daly-Denton z Trinity College Dublin, biblistka i muzykolog, autorka komentarza do Ewangelii Janowej z serii „The Earth Bible Commentary".
– R.F. Person Jr. – z Ohio Northern University, biblista, językoznawca, autor komentarza do księgi Powtórzonego Prawa w „The Earth Bible Commentary".
– S.K. Tonstad – teolog i lekarz, pracujący na Uniwesytecie Loma Linda (Kalifornia), autor m.in. komentarza z serii „The Earth Bible Commentary" do listu do Rzymian.
– E. Wainwright – teolożka, biblistka z Uniwersytetu z Auckland w Nowej Zelandii, znana z feministycznego podejścia do Biblii, autorka m.in. szóstego tomu serii „The Earth Bible Commentary". Jej naukowa droga rozeszła się z projektem, podążając ścieżką ekofeministycznej interpretacji (zob. s. 46).

[91] Seria „The Earth Bible Commentary" rozpoczęta w r. 2011, redaktorem serii jest N.C. Habel. Spotkania sekcji hermeneutyki ekologicznej w ramach sympozjów *Society of Biblical Literature* owocują ożywioną dyskusją oraz referatami, których zbiór wydano w zbiorowym opracowaniu: N.C. Habel, P. Trudinger (red.), *Exploring Ecological Hermeneutics*..., op. cit.

Radykalny nurt hermeneutyki spotyka się z silną krytyką[92]. Upodmiotowienie ziemi w tekstach biblijnych przypomina hipotezę Gai[93]. W podejściu tym widać też pewne sprzeczności. Z jednej strony podkreśla się pokrewieństwo człowieka z resztą społeczności ziemi i postuluje, by każde stworzenie działało w zgodzie ze swoją naturą. Z drugiej strony prawo to zdaje się nie obejmować człowieka, ponieważ – jak twierdzi ta szkoła – w imię ekosprawiedliwości powinien on stać się wegetarianinem. Tymczasem zwierzętom drapieżnym nie nakazuje się zmiany ich naturalnych zachowań, obejmujących spożywanie mięsa[94].

Ingerencja w treść Pisma Świętego, prowadząca do jej przeredagowania, wykracza poza granice dotychczasowych metod analizy Biblii i narusza powszechnie akceptowany autorytet tej księgi. Praca hermeneutyczna skupia się na analizie tekstu, nie ingerując w jego literalną formę. Poszukiwanie ekosprawiedliwości nie może usprawiedliwiać deformacji Pisma Świętego, gdyż taka ingerencja prowadzi do narzucenia idei ekosprawiedliwości zamiast jej odkrywania w istniejącym zapisie.

Podejście to otrzymało także drugą nazwę „Opór typu A: opieranie się Biblii w interesie ekologii" – rozróżnia tym samym typ A od oporu typu B. Typ B oporu zostanie opisany poniżej w punkcie poświęconym nowym podejściom (p. 1.3.4).

---

92 Zwolennicy tego nurtu zdają sobie sprawę z problemów podejścia. Widzą jednak wartość w ożywionej dyskusji, do której prowadzą ich propozycje. Podsumowanie krytyki zob. T.D. Nisen, A.R. Solevåg, *Expanding Ecological Hermeneutic*, „JBL" 135/4 (2016), s. 673–674.

93 Hipoteza J.E. Lovelocka, zakłada, że wszystkie stworzenia ziemi działają wspólnie, aby zachować na planecie optymalne warunki do życia. Ziemia sama ma zdolność reagowania na zmiany warunków, dostosowuje się do nich tak, by nadal mogło się rozwijać życie. Zob. J. Lovelock, *Gaia: A New Look at Life on Earth*, Oxford; New York, NY 2000, Oxford University Press.

94 Por. T. Twardziłowski, *Perspektywy rozwoju ekologicznej hermeneutyki Biblii*..., op. cit., s. 228.

1.3.3. Nurt neoortodoksyjny

Nurt neoortodoksyjny zwany również rewizjonistycznym, cechuje zrównoważone podejście do kwestii ekologicznych w egzegezie biblijnej i samej teologii. Podejmuje krytyczną analizę tekstów po to, by odkryć ich potencjał ekologiczny. Tym samym nie narzuca interpretacji ekologicznej, ani też jej nie dodaje, przeredagowując tekst. Sposób ten jest najbliższy naukowej analizie, gdyż każdą hipotezę bada metodami, znanymi biblistyce.

Podejście umiejscawia się pomiędzy nurtem apologetycznym a radykalnym, jednak – zważywszy na dużą różnorodność prac w obu tych perspektywach – określenie to nie jest do końca precyzyjne. Stanowi raczej próbę ukazania, że omawiany sposób lektury znajduje „złoty środek" i jest najmniej kontrowersyjne[95]. Podejście to z respektem traktuje wielowiekową historię chrześcijańskiej interpretacji tekstu biblijnego, poddając ją wnikliwej analizie. Nurt nie podchodzi do tekstów apologetycznie udowadniając, że zawierają one treści proekologiczne, ani też z góry nie zakłada, że są antyekologiczne. W zamian poddaje teksty wyważonej krytycznej rewizji przez pryzmat ekologiczny[96]. Ten sposób lektury można zatem opisać jako próbę zaangażowania się w pracę egzegetyczną, która jest jednocześnie wyraźnie ukształtowana przez współczesny kontekst wiedzy naukowej i wyzwań ekologicznych. D.G. Horrell nadał temu nurtowi nazwę „krytyczna teologiczna hermeneutyka ekologiczna"[97].

Podejście zostało wypracowane w latach 2006–2009 w ramach projektu realizowanego na Uniwersytecie Exeter pt. „Uses

[95] Por. K.J. Kavusa, *Ecological Hermeneutics and the Interpretation of Biblical Texts Yesterday, Today and Onwards*..., op. cit., s. 244.
[96] Por. H.P. Santmire, *Nature Reborn*..., op. cit., s. 10.
[97] Zob. D.G. Horrell, *Ecological Hermeneutics: Origins, Approaches, and Prospects*..., op. cit., s. 26.

of the Bible in Environmental Ethics”[98]. Jak twierdzi kierownik projektu D.G. Horrell, na ukonstytuowanie się nurtu największy wpływ miała praca E. Conradiego „What on the Earth is an Ecological Hermeneutics? Some Broad Parameters”[99]. W tej pozycji interpretacja Biblii ukazana jest jako akt konstruktywny, pozostający pod wpływem tekstu, współczesnego kontekstu oraz różnych tradycji czytania i interpretowania reprezentowanych w teologii chrześcijańskiej (i poza nią)[100]. Każda lektura Biblii jest ukształtowana przez pewne priorytety i przekonania, nigdy nie jest czysto obiektywna[101]. Podejście neoortodoksyjne kładzie nacisk na ewoluujący charakter chrześcijańskiej tradycji interpretacyjnej. Dawniej lektura biblijna nie uwzględniała kwestii środowiskowych i nie odzwierciedlała współczesnej troski o ekologię. Taka postawa kształtowała antropocentryczny charakter interpretacji tekstów biblijnych. Nurt rewizjonistyczny dąży do rewizji tekstu i odszukania w nim prośrodowiskowego przesłania. Chce nadać nowy kierunek antropocentrycznym interpretacjom, skupionym na zbawieniu jedynie człowieka i zwrócić uwagę na kwestie ochrony środowiska. Stanowi to zatem próbę przekształcania tradycji przez – współcześnie uznawaną za istotną – perspektywę ekologiczną.

Lektura rewizjonistyczna podkreśla, że w spotkaniu czytelnika z tekstem biblijnym każde odczytanie posiada „hermeneutyczny klucz”, który jednocześnie kształtuje, wydobywa pewne tematy

[98] Strona internetowa projektu dostępna na serwerze Uniwersytetu Exeter: https://humanities.exeter.ac.uk/theology/research/projects/uses/projectoutline/ (30.05.2022).

[99] E.M. Conradie, *What on the Earth Is an Ecological Hermeneutics? Some Broad Parameters*..., op. cit.

[100] Zob. D.G. Horrell, *Ecological Hermeneutics: Origins, Approaches, and Prospects*..., op. cit., s. 26.

[101] *Ibid*., s. 26–27.

i interpretuje dany tekst. Nurt neoortodoksyjny podjął się sformułowania takich kluczy (czy konstruktów) hermeneutycznych, do których należą:

1. dobroć całego stworzenia,
2. ludzkość jako część wspólnoty stworzeń,
3. wzajemne powiązania w niepowodzeniach i rozkwicie,
4. przymierze z całym stworzeniem,
5. powołanie stworzenia do chwalenia Boga,
6. wyzwolenie i pojednanie dla wszystkich rzeczy[102].

Głównym rezultatem projektu są trzy kluczowe publikacje: „Ecological Hermeneutics: Biblical, Historical, and Theological Perspectives", „Greening Paul: Rereading the Apostle in an Age of Ecological Crisis" oraz „The Bible and the Environment: Towards a Critical, Ecological Biblical Theology"[103].

Projekt zakończony został w 2009 r., ale grupa zgromadzona wokół niego nie zaprzestała prac nad zasadami hermeneutyki ekologicznej. Osoby związane z tym nurtem to m.in.:

- D.G. Horrell – biblista Nowego Testamentu, kierownik i pomysłodawca projektu „Uses of the Bible in Environmental Ethics", autor opracowań pism Pawłowych w nurcie rewizjonistycznym[104].
- D. Edwards – teolog, pracujący na Australijskim Uniwersytecie Katolickim w Adelajdzie. Zyskał szeroką rozpoznawalność dzięki pracom poświęconym dyskursowi nauki

---

[102] Zob. D.G. Horrell, *The Bible and the Environment: Towards a Critical Ecological Biblical Theology...*, op. cit., s. 129–136.

[103] D.G. Horrell, *The Bible and the Environment: Towards a Critical Ecological Biblical Theology...*, op. cit.; D.G. Horrell, C. Hunt, et al. (red.), *Ecological Hermeneutics. Biblical, Historical and Theological Perspectives...*, op. cit.; D.G. Horrell, C. Hunt, et al., *Greening Paul: Reading the Apostle in a Time of Ecological Crisis*, Waco, TX 2010, Baylor University Press.

[104] Zob. D.G. Horrell, C. Hunt, et al., *Greening Paul: Reading the Apostle in a Time of Ecological Crisis...*, op. cit.

i religii oraz ekoteologii. Część jego pozycji została przetłumaczona na język polski[105].

– H.P Santmire – luterański historyk i teolog z Exeter, specjalizujący się w teologii przyrody. Prace tego autora są często cytowane przez zwolenników podejścia rewizjonistycznego[106].
– C. Southgate – biblista i biochemik z Uniwersytetu Exeter, zaangażowany w projekt „Uses of the Bible in Environmental Ethics". Opublikował książkę „The Groaning of Creation: God, Evolution and the Problem of Evil" – która jest jedną z ważnych prac dla nurtu neoortodoksyjnego[107].
– F. Stavrakopoulou – biblistka z Uniwersytetu Exeter. Współredaktorka sztandarowego dzieła neoortodoksyjnej lektury Pisma Świętego „Ecological Hermeneutics: Biblical, Historical, and Theological Perspectives"[108].

Metoda zaproponowana przez grupę skupioną wokół projektu „Uses of the Bible in Environmental Ethics" stawia sobie za cel pogłębienie i odnowienie chrześcijańskiej interpretacji tekstów bi-

---

[105] W języku polskim ukazały się: D. Edwards, *Jak działa Bóg?* (Myśl Teologiczna 74), tłum. M. Chojnacki, Kraków 2013, Wydawnictwo WAM; D. Edwards, *Bóg ewolucji: teologia trynitarna* (Nauka i Religia), tłum. Ł. Kwiatek, Kraków 2016, Copernicus Center Press.

[106] Zob. H.P. Santmire, *The Travail of Nature: The Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology* (Theology and the Sciences 4), Philadelphia, PA 1985, Fortress Press; H.P. Santmire, *Nature Reborn*..., op. cit.; H.P. Santmire, *Before Nature: A Christian Spirituality*, Minneapolis, MN 2014, Fortress Press; H.P. Santmire, *Celebrating Nature by Faith: Studies in Reformation Theology in an Era of Global Emergency*, 2020, Wipf and Stock Publishers.

[107] Zob. C. Southgate, *The Groaning of Creation: God, Evolution, and the Problem of Evil*, Louisville, KY 2008, Westminster John Knox Press.

[108] Zob. D.G. Horrell, C. Hunt, et al. (red.), *Ecological Hermeneutics. Biblical, Historical and Theological Perspectives*..., op. cit.

blijnych, bez rezygnacji z ich wartościowych elementów[109]. Preferowane jest określenie „hermeneutyka" aby podkreślić uwzględnienie wielowiekowej tradycji kształtowanej przez kolejne lektury tekstu w zmieniających się kontekstach kulturowych i historycznych.

1.3.4. Nowe podejścia

a) Podejście oporu typu B (opór wobec ekoteologii)

Podejście oporu typu B stanowi przeciwieństwo nurtu radykalnego i oznacza „stawianie oporu ekologom w imię Biblii"[110]. Zwolennicy tego typu lektury opierają się na przekonaniu, że współczesne zainteresowanie ochroną środowiska i nacisk na nią są sprzeczne z przesłaniem Biblii. Podejście to ma charakter bardziej religijno-ideologiczny (dotyczący amerykańskiego środowiska ewangelikalnego) niż naukowy. Krótką charakterystykę tego nurtu przedstawił D.G. Horrell, wskazując jednocześnie na dwóch głównych przedstawicieli tego kierunku: C. Cumbey i D. Hunta[111]. Podejście to ma jednak wpływ na przekonania ludzi, kształtując tym samym ich postawy i zachowania. Dla C. Cumbey i D. Hunta wszelkie chrześcijańskie wypowiedzi na temat eko-

---

[109] Por. T. Twardziłowski, *Ocalić stworzenie. Teoria i zastosowanie ekologicznej hermeneutyki Biblii*..., op. cit., s. 101–103.

[110] Por. D.G. Horrell, C. Hunt, et al., *Appeals to the Bible in Ecotheology and Environmental Ethics: A Typology of Hermeneutical Stances*..., op. cit., s. 8–14.

[111] D.G. Horrell, C. Hunt, et al., *Appeals to the Bible in Ecotheology and Environmental Ethics: A Typology of Hermeneutical Stances*..., op. cit. Zob. prace C. Cumbey: *A Planned Deception. Staging of a New Age „Messiah"*, East Detroit, MI 1986, Pointe Publishers; *The Hidden Dangers of the Rainbow: The New Age Movement and Our Coming Age of Barbarism*, Shreveport, LA 1983, Huntington House. oraz D. Hunta – *Peace, Prosperity and the Coming Holocaust: The New Age Movement in Prophecy*, Eugene, OR 1983, Harvest House Publishers.

świadomości są dowodem na wpływ New Age, postrzeganego jako maska dla tyranii szatańskiej. Atakowany jest „ekologizm", ponieważ jest on widziany jako jeden z aspektów ruchu New Age.

Źródło tej perspektywy tkwi w specyficznej eschatologii nurtu, która wywiera znaczący, choć pośredni wpływ na podejście do ochrony środowiska. Ta eschatologiczna koncepcja interpretuje klęski żywiołowe i oznaki ziemskiego zniszczenia jako zapowiedź zbliżającego się końca świata i dlatego uznaje, że powinny być one przyjmowane z wyczekiwaniem i radością. Skupia chrześcijańską nadzieję na uratowaniu grupy wybranych ze skazanej na zagładę ziemi, a nie na odnowieniu całego stworzenia. W myśl tej perspektywy, troska o zachowanie środowiska naturalnego jest nie tylko bezcelowa, ale wręcz sprzeczna z Bożym planem (a tym samym sprzyja szatanowi), ponieważ zniszczenie naturalnych elementów kosmosu musi nastąpić przed końcem świata[112]. Tego typu eschatologiczne oczekiwanie zyskało popularność w latach siedemdziesiątych XX wieku, m.in. dzięki książce H. Lindseya i C.C. Carlson „The Late, Great Planet Earth", która stała się bestsellerem w Ameryce Północnej[113]. Należy jednak odnotować, że wzrost świadomości ekologicznej, powoduje w kręgach protestanckich odejście od omawianego sposobu odczytywania Biblii i przejście do lektury prośrodowiskowej.

b) Biblijna ekokrytyka

Nurt ten jest rzadko przybliżany w dostępnych pracach klasyfikujących ekologiczny sposób lektury Pisma Świętego. Językoznawca T.J. Burbery opublikował na jego temat rozdział „Literary

---

[112] Por. D.G. Horrell, C. Hunt, et al., *Appeals to the Bible in Ecotheology and Environmental Ethics: A Typology of Hermeneutical Stances*..., op. cit., s. 11–12.

[113] H. Lindsey, C.C. Carlson, *The Late Great Planet Earth*, Grand Rapids, MI 1970, Zondervan.

Ecocriticism and the Bible" w wieloautorskiej pracy „The Oxford Handbook of the Bible and Ecology"[114]. Ekokrytyka wyłoniła się jako próba analizy istotnych tekstów kulturotwórczych pod kątem ekologicznej świadomości. Początkowo ekokrytycy skupiali się na tekstach, w których przyroda stanowiła kwestię pierwszoplanową, analizując m.in. prace H.D. Thoreau i R.W. Emersona w Stanach Zjednoczonych[115]. W latach dziewięćdziesiątych XX wieku ekokrytyka dostrzegła, że dowolny tekst można interpretować w sposób ekologicznie zaangażowany, albowiem każdy tekst, świadomie lub nie, ukazuje w jakiś sposób relację człowieka z naturą. Wkrótce związek ekokrytyki z chrześcijaństwem stał się przedmiotem dyskusji naukowej, angażując myśl chrześcijańską, a co za tym idzie, niedługo później teksty biblijne[116]. Jedno ze znaczących czasopism poświęconych ekokrytyce – „Interdisciplinary Studies in Literature and the Environment" – wydało artykuły analizujące tematy chrześcijańskiej duchowości i Biblii jako „księgi przyrody"[117].

---

[114] Por. T.J. Burbery, *Literary Ecocriticism and the Bible*..., op. cit.

[115] Przede wszystkim prace R.W. Emerson, *Nature; Addresses, and Lectures.*, Boston, MA 1849, J. Munroe; R.W. Emerson, *The Conduct of Life*, Boston, MA 1860, Ticknor and Fields; H.D. Thoreau, *Walden*, New York, NY 1854, Carlton House.

[116] Zob. L. Buell, *Religion and the Environmental Imagination in American Literature*, „There Before Us: Religion, Literature, and Culture from Emerson to Wendell Berry", red. R. Lundin, Grand Rapids, MI 2007, Eerdmans, s. 216–237.

[117] Zob. B.L. Armand St., *The Book of Nature and American Nature Writing: Codex, Index, Contexts, Prospects*, „ISLE" 4/1 (1997), s. 29–42; A. Hageman, *„Wheels within Wheels" Ecology, and the Horrors of Mechanophobia*, „ISLE" 21/3 (2014), s. 575–587; M. Muldoon, *Environmental Decline and Christian Contemplation*, „ISLE" 10/2 (2003), s. 75–96; M. Weis, *Thomas Merton: Advance Man for New Age Thinking About the Environment*, „ISLE" 5/2 (1998), s. 1–7.

J. Ruskin, XIX wieczny filozof zaliczany do tzw. nurtu pre-ekokrytyki, pochylając się nad księgą Hioba, stwierdził, że kult przyrody może prowadzić do głębszego oddania się Bogu, a nie do bezczynności. Na poparcie swojej tezy przytoczył Hi 38–41, a także Kazanie na Górze (Mt 5,1–7.28) nazywając te dwa fragmenty decydującymi częściami Biblii, ponieważ oba stanowiły przykład miłości do stworzenia[118]. Z kolei J. Gatta, emerytowany profesor języka angielskiego pokazuje, że ekokrytyka, niezależnie od tego, czy jest to nurt religijny czy nie, jest w znacznym stopniu zależna od koncepcji „księgi natury", która zaczerpnięta z Biblii obejmuje biblijny sposób interpretowania natury[119].

Nurt ekokrytyki biblijnej zdaje się mieć szerokie perspektywy dalszych badań. Jedną z negatywnych opinii, z którą się spotyka, jest jej pośredni związek z Biblią. Prace ekokrytyczne analizują najczęściej dzieła współczesnych pisarzy, szukając w nich wątków biblijnych, które można interpretować pro lub antyekologicznie. Taka metoda, choć interesująca, zawiera wiele etapów pośrednich (odczytanie i rozumienie symboliki biblijnej przez współczesnych autorów), co może utrudniać odniesienie do samego tekstu biblijnego.

c) Perspektywa ekofeministyczna

Ekofeminizm wywodzi się z początków lat siedemdziesiątych XX wieku, rozwijając się przede wszystkim na terenie Ameryki Północnej. Sam termin został ukuty w 1974 r. przez francuską feministkę F. d'Eaubonne. Celem jego wprowadzenia było zwró-

---

[118] Podaję za T.J. Burbery, *Literary Ecocriticism and the Bible*..., op. cit., s. 67.

[119] Por. J. Gatta, *Making Nature Sacred: Literature, Religion, and the Environment in America from the Puritans to the Present*, New York, NY 2004, Oxford University Press, s. 138–141. Teza o księdze natury jest wywodzona np. z Rz 1, 20.

cenie uwagi na potencjał kobiet w kontekście przeprowadzenia rewolucji ekologicznej[120].

W latach siedemdziesiątych wykształciły się dwie główne formy ruchu ekofeministycznego:

1. Kulturowa i duchowa: Ta forma skupia się na eksplorowaniu związków między kobiecością a naturą, czerpiąc inspirację z duchowości i filozofii. Podkreśla ona znaczenie kobiecej intuicji i troski o ziemię.
2. Społeczna i socjalistyczna: Ten typ łączy walkę o prawa kobiet z walką o ochronę środowiska. Ekofeministki tego nurtu zwracają uwagę na fakt, że wyzysk kobiet i degradacja środowiska są ze sobą ściśle powiązane i stanowią symptomy patriarchalnego porządku[121].

Kobiecy aktywizm ekologiczny odgrywa centralną rolę w obu nurtach ekofeminizmu. Przykładami takich działań są: ruch Chipko w Indiach, gdzie kobiety broniły lasów przed wycinką, czy Green Belt Movement w Kenii, skupiający się na ochronie środowiska naturalnego w formie sadzenia drzew. Ekofeminizm zakłada, że ucisk kobiet i niszczenie przyrody są ze sobą powiązane jako różne przejawy patriarchatu. Według teolog E. Schüssler Fiorenza, zjawiska te są wynikiem kyriarchii, czyli systemu władzy opartego na dominacji mężczyzn nad kobietami i nad naturą[122].

---

[120] Por. V. Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, London; New York, NY 1993, Routledge, s. 39.

[121] Forma pierwsza por. S. Griffin, *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*, New York, NY 1978, Harper & Row. Forma druga por. A. Salleh, *Ecofeminism as Politics: Nature, Marx, and the Postmodern*, London; New York, NY 1997, Zed Books; St. Martin's Press.

[122] Termin „kyriarchia", wprowadzony przez niemiecką teologię feministyczną, służy do opisu teorii wzajemnie powiązanych i oddziałujących na siebie systemów dominacji i podporządkowania. W ujęciu tym jednostka może doświadczać ucisku w określonych relacjach, a jednocześnie posiadać uprzywilejowaną pozycję w innych. Koncepcja stanowi rozszerzenie idei pa-

Dla ekofeminizmu fundamentalna jest idea związku kobiety z ziemią. Można ją interpretować jako swoisty „zwrot ku materii", niosący ze sobą doniosłe implikacje dla ekologicznej hermeneutyki feministycznej[123]. Ekofeministyczna krytyka zestawia ze sobą boskość, kulturę, mężczyznę, ducha, duszę, umysł i jaźń jako panów nad podporządkowanymi im: człowiekiem (cielesnym), naturą, zwierzęciem, kobietą, materią, ciałem – postrzeganymi jako zniewolone. System ten skazany jest na zniszczenie, ponieważ ignoruje fundamentalną zależność pana od niewolnika. Układ ziemski opiera się na współzależności. Materia i duch są od siebie wzajemnie zależne, podobnie jak ludzie – zarówno między sobą, jak i od reszty stworzonego świata[124].

Istotnym momentem w historii, w którym patriarchalny rozdział materii i ducha, tak szkodliwy dla natury (i kobiet), został naukowo usankcjonowany, jest „rozdział" dokonany przez Kartezjusza w XVII wieku. Myśl kartezjańska wprowadziła dualizm – człowiek, wcześniej postrzegany jako jedność psychofizyczna, stał się złożeniem niematerialnego umysłu i materialnego ciała. Ciało, wraz z resztą ożywionego świata, zostało podporządkowane „panującemu" nad nimi umysłowi ludzkiemu, odseparowanemu od materii i natury. Świat materialny sprowadzony został do mechanistycznego konstruktu opisywanego przez naukę, pozbawionego wartości, piękna i moralności. Taki świat nie niósł w sobie żadnych immanentnych wartości, co determinowało czysto instrumentalny charakter stosunku człowieka do niego.

---

triarchatu, wykraczając poza relację kobieta – mężczyzna. Por. E. Schüssler Fiorenza, *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Boston, MA 1992, Beacon Press, s. 115–117, 122–125.

[123] Zob. S. Alaimo, S.J. Hekman (red.), *Material Feminisms*, Bloomington, IN 2008, Indiana University Press; S. Iovino, S. Oppermann (red.), *Material Ecocriticism*, Bloomington, IN 2014, Indiana University Press.

[124] Zob. V. Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*..., op. cit.

W refleksji teologicznej ekofeministki analizują sposoby, w jakie tradycja chrześcijańska przyczyniła się do powstania konstrukcji społecznej rozłamu między duchem a materią, kulturą a światem przyrody. Podkreślają, że kobiety i przyroda zostały sprowadzone do rangi przedmiotów niegodnych szacunku i etycznej odpowiedzialności[125].

W odniesieniu do Pisma Świętego w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku nurt ekofeministyczny wykorzystywał hermeneutykę podejrzliwości, aby podkreślić androcentryczne i antropocentryczne znaczenie tekstów biblijnych. Powstało kilka pełnowymiarowych ekologiczno-feministycznych opracowań biblijnych, takich jak „An Ecological Feminist Reading of the Gospel of Luke: A Gestational Paradigm"[126]. Hermeneutyka feministyczna miała wpływ na rozwój projektu „The Earth Bible", do którego włączono niektóre opracowania feministyczne[127].

W odniesieniu do paradygmatu „The Earth Bible", D.G. Horrell i jego zespół badawczy postulują, iż normy te, analogicznie do funkcjonowania przekonań feministycznych, kreują swoisty wzorzec etyczny, stanowiący punkt odniesienia dla analizy tekstów

---

[125] Por. K.J. Kavusa, *Ecological Hermeneutics and the Interpretation of Biblical Texts Yesterday, Today and Onwards*..., op. cit., s. 246.

[126] A.F. Elvey, *An Ecological Feminist Reading of the Gospel of Luke: A Gestational Paradigm*, Lewiston, NY 2005, Edwin Mellen Press.

[127] Por. K.J. Dell, *Interpreting Ecclesiastes: Readers Old and New*, Winona Lake, IN 2013, Penn State University Press, t. 3; A.F. Elvey, *The Matter of the Text: Material Engagements Between Luke and the Five Senses* (Bible in the Modern World), Sheffield 2011, Sheffield Phoenix Press; E.M. Wainwright, *Women Healing/Healing Women: The Genderisation of Healing in Early Christianity*, London; Oakville, CT 2014, Routledge, wyd. 1; E.M. Wainwright, *Habitat, Human, and Holy: An Eco-Rhetorical Reading of the Gospel of Matthew*, Sheffield 2016, Sheffield Phoenix Press.

biblijnych[128]. Implikacją tego założenia jest normatywny charakter zasad etycznych stanowiących fundament ekologicznej hermeneutyki feministycznej w odniesieniu do tekstów biblijnych, co stanowi wyzwanie dla szerokiego grona odbiorców, dla których to właśnie tekst biblijny posiada autonomiczny charakter normatywny.

Analiza tekstów biblijnych w ramach tego nurtu opiera się na argumentacji, iż nakaz zawarty w Rdz 1,26–28 stanowi wyraźne wskazanie patriarchalnej władzy i dominacji[129]. Ekofeministki o rewizjonistycznym podejściu opowiadają się za swoistą redefinicją fundamentalnej doktryny stworzenia w kontekście uciskanych. Ideałem nie jest zastąpienie dominacji mężczyzny nad naturą, władzą kobiety, lecz przeciwstawienie się męskiej supremacji zakorzenionej w biblijnej tradycji[130]. Y. Gebara stwierdza, że: „Biblia nie jest Słowem Boga, lecz słowami ludzi o Bogu i jako taka nie odzwierciedla siłą rzeczy boskiego punktu widzenia na naturę, lecz punkt widzenia pisarzy, którzy w przeważającej mierze byli mężczyznami"[131]. Ekofeministki postulują dekonstrukcję, kontestację, a nawet całkowite odrzucenie tradycyjnych chrześcijańskich koncepcji stworzenia na rzecz alternatywnej teorii, wykazującej większą troskę o środowisko naturalne. R.R. Ruether podkreśla, iż opór ten musi obejmować wszystkie sfery chrze-

---

[128] Por. D.G. Horrell, C. Hunt, et al. (red.), *A Survey of Ecotheological Approaches*, „Greening Paul: Reading the Apostle in a Time of Ecological Crisis", Waco, TX 2010, Baylor University Press, s. 23.

[129] Zob. E. Heather, *Ecofeminist Contribution to an Ecojustice Hermeneutics*, „Readings from the perspective of Earth" (Earth Bible 1), red. N.C. Habel, Sheffield 2000, Sheffield Academic Press, s. 55.

[130] Por. A. Primavesi, *From Apocalypse to Genesis: Ecology, Feminism, and Christianity*, Minneapolis, MN 1991, Fortress Press, s. 92.

[131] Y. Gebara, *Cosmic Theology: Ecofeminism and Panentheism*, „Readings in Ecology and Feminist Theology", red. M.H. MacKinnon, M. McIntyre, Kansas City, MO 1995, Sheed & Ward, s. 209.

ścijaństwa, albowiem niemożliwe jest rozwiązanie kryzysu ekologicznego w społeczeństwie, które fundamentalnie definiuje się w oparciu o interes męskiego panowania nad naturą i innymi ludźmi[132]. Nurt ten wskazuje, iż wyzwolenie kobiet i przyrody może zostać osiągnięte jedynie poprzez radykalną zmianę dominującej patriarchalnej wizji świata.

Ekologiczna myśl feministyczna posiada niewątpliwy potencjał w rozpoznawaniu i analizowaniu wielu form ucisku, obejmujących zarówno kobiety, rdzenne ludy, zwierzęta, jak i ziemię. Piętnuje ona światopogląd, który legitymizuje i wspiera destrukcyjne nastawienie człowieka wobec natury. Należy jednak zwrócić uwagę na ograniczenia tej perspektywy. Jej jednostronność i radykalizm w postulatach eliminacji tradycji chrześcijańskich i zastąpienia ich nowymi, sprzyjającymi kobiecie, budzą uzasadnione wątpliwości z punktu widzenia metodologicznego i aksjologicznego. Przyjmując za punkt wyjścia analizę V. Plumwood dotyczącą logiki kolonizacji jako łączącej te wielorakie opresje, ekologiczna hermeneutyka feministyczna staje się również impulsem do dekolonizacji[133].

d) Perspektywa ekokolonialna

Podejście ekokolonialne wykazuje zbieżność z nurtem ekofeministycznym w kwestii uznania części świata (materialnego) za uciskaną. W tym kontekście trafna okazuje się koncepcja „kyriarchii". Uciskaną częścią ziemi staje się nie tylko natura, ale również kolonizowana i sprowadzana do niewolnictwa przez wieki część ludzkości wraz z terytorium, na którym żyje. Perspektywa ta określana jest różnymi terminami, m.in. jako podejście ekopost-

---

[132] Zob. R.R. Ruether, D.T. Hessel, *Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Humans*, Cambridge, MA 2000, Harvard University Press, s. 115.

[133] Zob. V. Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*..., op. cit.

kolonialne, ekokolonialne, postkolonialna hermeneutyka biblijna czy też jako podejście ekolonialne[134].

W epoce przedkolonialnej plemiona afrykańskie żyły w zgodzie i bliskości z naturą, opierając swoje życie na jej zasobach, czerpiąc z niej schronienie i pożywienie[135]. Przyroda odgrywała kluczową rolę w rdzennych kultach Afryki, często będąc przedmiotem ubóstwienia, ale jednocześnie dzięki temu była ona chroniona. Mieszkańcy Afryki nie postrzegali różnych aspektów życia (politycznego, społecznego, religijnego czy ekonomicznego) jako odrębnych sfer – wszystkie one miały charakter religijny. Afrykańczycy czuli się zobowiązani do opieki nad naturą, obejmując nią również zwierzęta domowe, w szczególności te chore[136]. Nigeryjski duchowny i badacz historii religii E. Ikenga-Methuh słusznie zauważył: „Głównym celem Afrykańczyka jest życie w harmonii z ludźmi i z naturą… Czuje się on w intymnym kontakcie i stara się utrzymywać harmonijne stosunki ze zwierzętami, roślinami oraz innymi elementami i zjawiskami w przyrodzie"[137]. Bliski związek ludności afrykańskiej z naturą został w znacznym stopniu zakłócony przez ingerencję obcych systemów, kolonializmu, a w przypadku Republiki Południowej Afryki – przez apartheid.

Europejczycy przywieźli ze sobą własny światopogląd, odmienny system religijny oraz inne podejście do natury. Jak zauważa M.W. Dube, pochodząca z Botswany profesor Nowego Testamentu, „w konsekwencji kolonizacja, a także zniewolenie

---

[134] T.D. Nisen, A.R. Solevåg, *Expanding Ecological Hermeneutic*..., op. cit., s. 675.

[135] Por. M. Masenya, *Ecological Hermeneutics and Postcolonialism*..., op. cit., s. 55–54.

[136] Por. *ibid*., s. 50.

[137] E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies of African Traditional Religions*, Onitsha 1987, IMICO Publishers, s. 78.

stały się częścią głoszonej misji zbawienia"[138]. Inne, celowo ironiczne stwierdzenie ukazuje punkt widzenia antykolonialnego: „Kiedy biały człowiek przybył do naszego kraju, miał Biblię, a my mieliśmy ziemię. Biały człowiek powiedział: 'Módlmy się'. Po modlitwie biały człowiek miał ziemię, a my mieliśmy Biblię"[139].

W istocie bibliści afrykańscy stanęli przed dylematem – czy Biblia w rękach kolonizatorów mogła być postrzegana jako narzędzie kontroli nad ludnością tubylczą?[140]. Co więcej, w miarę jak podporządkowane ludy tubylcze były wywłaszczane ze swoich ziem, siłą usuwane nie tylko z terenów swoich przodków, ale także z ekosystemów, których były nieodłączną częścią, można zasadnie stwierdzić, że również przyroda uległa kolonizacji.

Wcześniejsze niesprawiedliwości wyrządzone ludności tubylczej przez kolonizatorów i neokolonizatorów skłoniły biblistów postkolonialnych do prób reinterpretacji Biblii. Postawili oni pytanie: czy treść Pisma Świętego – księgi białego człowieka – może być postrzegana jako czynnik odpowiedzialny za kolonizację?

Powstanie literatury postkolonialnej, w tym poświęconej postkolonialnej hermeneutyce biblijnej, znajduje uzasadnienie w neokolonialnych kontekstach, w których funkcjonują kraje Afryki. Neokolonializm definiuje się jako nieustający wpływ byłych mocarstw kolonialnych na ich dawne posiadłości. Przykładem tego wpływu jest pozostawanie gospodarek tych krajów w znacznej mierze w rękach dawnych potęg, co determinuje ich status jako kapitalistycznych neokolonii. Afrykańska biblistyka postkolonialna stawia czoła ideologiom imperialnym, dążąc do „dekolonizacji" tekstów biblijnych. Dokonuje się to poprzez kwestionowanie

---

138 M.W. Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, St. Louis, MO 2000, Chalice Press, s. 10.

139 T. Mofokeng, *Black Christians, the Bible and Liberation*, „Journal of Black Theology" 2/34 (1988), s. 34.

140 Por. *ibid*.

nieświadomych antropocentrycznych koncepcji implikowanych w niektórych z nich. Postkolonialno-ekologiczna hermeneutyka biblijna stawia sobie za cel poszukiwanie odpowiedzi na następujące pytania:

– Czy w tekstach biblijnych można odnaleźć ślady imperializmu?
– Czy obecne są w nich głosy zdominowanych osób, ówczesnych podmiotów kolonialnych?
– Czy dostrzegalne są ślady reperkusji, których te osoby mogły doświadczać?
– Czy istnieją elementy antropocentryczne, w których troski ludzkie stawiane są ponad troskami natury?
– Czy możliwe jest dostrzeżenie śladów zakłócenia harmonii między człowiekiem a przyrodą, a jeśli tak, to w jaki sposób można ją przywrócić?[141].

Mimo zrozumiałego ukierunkowania hermeneutycznego afrykańskich interpretatorów, uwarunkowanego historycznie i kulturowo, należy dostrzec uproszczenia w prowadzonej przez nich interpretacji. Obserwujemy próbę dostosowania tekstów biblijnych do afrykańskiego punktu widzenia, który jest z zasady antykolonialny i podkreślający znaczenie afrykańskich tradycji. Przykładowo, S.O. Ademiluka stwierdza, że tradycje Księgi Kapłańskiej dotyczące zwierząt czystych i nieczystych przewidują pewne aspekty współczesnej higieny środowiska, zwłaszcza w kontekście Afryki, gdzie dominuje zanieczyszczenie środowiska i częste epidemie chorób zakaźnych[142]. Chociaż taka lektura może uwrażliwiać na pewne problemy, należałoby zbadać i udowod-

---

[141] Por. M. Masenya, *Ecological Hermeneutics and Postcolonialism...*, op. cit., s. 58.

[142] Por. S.O. Ademiluka, *An Ecological Interpretation of Leviticus 11-15 in an African (Nigerian) Context*, „Old Testament Essays" 22/3 (2009), s. 531–533.

nić, że Księga Kapłańska rzeczywiście posiadała takie znaczenie. W. van Heerden proponuje odmienne podejście. Argumentuje, że aby zająć się kwestią antropocentryzmu Biblii, należy zwrócić się nie do konstruktów interpretacyjnych, ale do samej Biblii. W tym celu posługuje się Księgą Jonasza[143]. Według niego akt interpretacji tekstu musi obejmować trzy relacje do niego: 1) sytuację problemową, skłaniającą czytelnika do sięgnięcia po Biblię; 2) doświadczenie przez czytelnika tekstu jako problematycznego; 3) odpowiedzi na sytuację problemową „zaproponowane" przez tekst. W. van Heerden zauważa dalej, że interpretatorzy często ograniczają się do dwóch pierwszych relacji, co prowadzi do obrony tekstu lub sprzeciwu wobec niego[144].

Jak zauważono, część zaprezentowanych perspektyw jest kwestionowana z naukowego punktu widzenia. Należy jednak pamiętać, że wartość danej perspektywy nie zawsze wynika bezpośrednio z jej odkryć. Może ona również polegać na wzbudzeniu zainteresowania środowiska naukowego danym tematem i wywołaniu krytyki, a to z kolei może prowadzić do wypracowania nowych, bardziej efektywnych analiz.

1.4. Propozycja podejścia – perspektywa ekointegralna

Z tego szerokiego wachlarza możliwych sposobów odczytania przesłania biblijnego z perspektywy ekologicznej można by wysnuć wniosek, że limit propozycji badawczych został już osią-

[143] Zob. W. Heerden van, *Ecological Interpretations of the Jonah Narrative – Have They Succeeded in Overcoming Anthropocentrism?*, „Journal for Semitics" 23/1 (2014), s. 114–134.

[144] Zob. W. Heerden van, *Dealing with the History-Nature Dualism in Ecological Theology*, „Journal for Semitics" 23/2 (2014), s. 563.

gnięty. Wyczerpanie opcji nie jest jedynie kwestią metodologiczną („nic nowego już nie da się wymyślić"), ale również wiąże się z potencjalnym wrażeniem niespójności, niezgodności i rozczłonkowania podejść. Mimo pozornego chaosu, bogactwo tych propozycji stanowi wartość pozytywną. Pozwala na szersze spojrzenie na idee i poruszane kwestie, a w toku debaty – na wprowadzanie korekty do poszczególnych nurtów. Powstawanie nowych propozycji świadczy również o aktualności tematu i etapie jego intensywnego rozwoju.

W dotychczasowych opracowaniach opisujących nurty hermeneutyki ekologicznej pominięto podejście z perspektywy ekologii integralnej.

Zwięzłe wyjaśnienie znaczenia ekologii integralnej przedstawiono we wstępie (zob. s. 13). Należy jednak dodatkowo wyjaśnić kilka kwestii. Po pierwsze konieczne jest krótkie nakreślenie ewolucji znaczenia tego dwuczłonowego pojęcia. Po drugie należy zastanowić się, czy i w jaki sposób można zastosować tę perspektywę do odczytania tekstów biblijnych. Konieczne jest również wskazanie, kto i w jaki sposób próbował to jak dotąd uczynić.

1.4.1. Kształtowanie idei ekologii integralnej

„Jedną z anomalii współczesnej myśli ekologicznej jest fakt, iż stanowi twór dwóch grup, z których każda zdaje się być ledwie świadoma istnienia drugiej. Pierwsza z nich bada społeczność ludzką, niemal traktując ją jako odrębny byt, a swoje odkrycia określa mianem socjologii, ekonomii i historii. Druga natomiast bada społeczność roślinną i zwierzęcą, resztę zaś wygodnie przenosząc do sfery 'sztuk wyzwolonych'. Nieunikniona fuzja tych dwóch nurtów myślenia będzie prawdopodobnie najwięk-

szym osiągnięciem obecnego stulecia"[145]. W tych profetycznych zdaniach, wypowiedzianych niemal sto lat temu przez leśnika i działacza A. Leopolda, udało się uchwycić istotę ekologii integralnej. Nie towarzyszyło temu jednak ukucie samego terminu, który przeniknął z nieco innego kontekstu pół wieku później, za sprawą prekursorów takich jak T. Berry, L. Boff, H. Rolston III i K. Wilber. Można dostrzec dwa sposoby, w jakie praca A. Leopolda antycypowała ekologię integralną[146]. Pierwszy z nich to interakcja dwóch perspektyw – zewnętrznej (nauki przyrodnicze i społeczne) i wewnętrznej (etyka). Drugi sposób to uznanie, że proces ewolucji musi być uwzględniony nie tylko w dziedzinie biologii, ale również w rozwoju moralnym człowieka[147]. Kolejnym, dotychczas pomijanym etapem ludzkiej ewolucji moralnej jest według A. Leopolda rozszerzenie etyki na ziemię (przyrodę). Etyka, która tak ewoluowała, posługuje się imperatywem: „Dana rzecz jest słuszna, jeśli ma na celu zachowanie integralności, stabilności i piękna społeczności biotycznej. Jest zła, gdy zmierza do czegoś innego".

Pojęcie „ekologii integralnej" ewoluowało na przestrzeni lat. Początkowo, w 1958 r., H.B. Moore użyła go na określenie studiów ekologicznych łączących badanie organizmów i ich ekosystemów[148]. W latach dziewięćdziesiątych XX wieku czterech myślicieli niezależnie zaproponowało integralne podejście do ekologii: historyk kultury T. Berry, teolog wyzwolenia L. Boff, etyk

---

[145] Cytat A. Leopolda podaję za pracą C. Meine, R.L. Knight (red.), *The Essential Aldo Leopold: Quotations and Commentaries*.., op. cit., s. 359–360.

[146] Por. M. Zimmerman, *Interiority Regained: Integral Ecology and Environmental Ethics*, „Ecology and the Environment: Perspectives from the Humanities" (Religions of the World and Ecology), red. D.K. Swearer, S.L. McGarry, Cambridge, MA 2009, Harvard University Press, s. 77–78.

[147] *Ibid*., s. 78.

[148] Por. H.B. Moore, *Marine Ecology*, New York, NY 1958, Wiley, s. 7.

ochrony środowiska H. Rolston III oraz filozof K. Wilber. Pierwszym, który użył sformułowania „ekologia integralna", był L. Boff w eseju z 2005 r. napisanym wspólnie z V. Elizondo[149].

Z biegiem czasu coraz więcej autorów prośrodowiskowych dostrzega potrzebę integralnego podejścia do kwestii ekologicznych. Wydaje się ono jedyną możliwością zaproponowania rozwiązań systemowych uwzględniających złożone relacje w ekosystemie, w którym człowiek współistnieje z resztą stworzenia. Całościowe ujęcie tematu zaprezentowali S. Mickey, S. Kelly i A. Robbert w książce „The Variety of Integral Ecologies: Nature, Culture, and Knowledge in the Planetary Era"[150]. Rok później (2018) ukazała się publikacja pokonferencyjna „Protecting Our Common Home. Integrity of Creation Conference" z Uniwersytetu Duquesne, inspirowana encykliką papieża Franciszka *Laudato Si'*[151].

Encyklika ta nie stanowi opracowania naukowego, posiada charakter odezwy i wezwania do praktykowania zasad ekologii integralnej[152]. Franciszek jest pierwszym papieżem, który tak wyraźnie podkreśla współzależność ludzkości i reszty stworzenia[153]. W odniesieniu do pojęcia „ekologii integralnej" sugeruje on przydatność różnych perspektyw w jego rozumieniu, a jednocześnie proponuje ujmowanie kwestii społecznych, ekonomicznych, religijnych i etycznych jako integralnej części zintegrowanego rozu-

---

149 Zob. L. Boff, V.P. Elizondo, *Ecology and Poverty: Cry of the Earth, Cry of the Poor* (Concilium 5), London; Maryknoll, NY 1995, SCM Press; Orbis Books, s. IX.

150 S. Kelly, A. Robbert, et al. (red.), *The Variety of Integral Ecologies: Nature, Culture, and Knowledge in the Planetary Era*, Albany, NY 2017, SUNY Press.

151 Por. G. Magill, J. Potter (red.), *Integral Ecology: Protecting Our Common Home*, Newcastle upon Tyne 2018, Cambridge Scholars Publishing.

152 LS 847.

153 Por. M. Zimmerman, *How „Integral" Is the Recent Papal Encyclical, on Care for Our Common Home*, (2008), s. 7.

mienia „wspólnego dobra"[154]. W szczególności problemy społeczne i ekologiczne mają wspólne korzenie w wyborach etycznych. Papież pisze: „prawdziwe podejście ekologiczne zawsze staje się podejściem społecznym, które musi włączyć sprawiedliwość w dyskusje o środowisku, aby usłyszeć zarówno wołanie ziemi, jak i krzyk biednych"[155]. Franciszek mówi o podstawowej konsekwencji bycia stworzeniem, w zakresie potrójnej płaszczyzny relacji: z Bogiem Stwórcą, z innymi ludźmi w więzi braterstwa oraz ze światem jako ogrodem-domem dla naszej egzystencji. Encyklika proponuje uznanie stworzonego świata za księgę, w której Bóg przemawia do człowieka i dzieli się z nim pięknem i dobrocią. Sam fakt powołania stworzeń do istnienia świadczy o ich godności i wartości[156].

W tej perspektywie należy uznać za słuszną tezę, iż ekologia pozbawiona ujęcia integralnego jest z góry skazana na porażkę. Szczególnie widać to w formie:

– Ekologizmu uznającego, że zwierzęta posiadają prawa.
– Imperializmu ekologicznego jako nakazu wdrażania pseudoekologicznych rozwiązań, wzmacniających potęgę gospodarczych hegemonów.
– Utopii, gdzie człowiek sam mógłby naprawić całe zło. Ludzkość poddana grzechowi o własnych siłach nie naprawi świata. Potrzebuje Zbawiciela i relacji z Nim. Tylko w uwzględnieniu tej relacji możliwa jest zmiana na lepsze.

W podobny sposób, choć nie do końca zgodny z treścią encykliki, integralność ekologii pojmuje L. Boff. Prezentuje on swój pogląd w książce „The Tao of Liberation"[157]. Ekologia integralna

---

[154] LS 156–158.
[155] LS 49.
[156] Por. M. Zimmerman, *How „Integral" Is the Recent Papal Encyclical, on Care for Our Common Home*..., op. cit., s. 12.
[157] M. Hathaway, L. Boff, *The Tao of Liberation: Exploring the Ecology of Transformation* (Ecology and Justice Series), Maryknoll, HI; New York, NY 2009, Orbis Books.

definiowana jest przez niego jako ewolucyjna wizja łącząca trzy nurty ekologii. Po pierwsze jest to „wizja środowiskowa", badająca zewnętrzną stronę członków i całej społeczności ziemskiej[158]. Następnie wyróżnia się „ekologia społeczna", poruszająca społeczno-ekonomiczne i polityczne aspekty ekologii, w tym implikacje demokracji, sprawiedliwości, przemocy czy konsumpcjonizmu[159]. Po trzecie włącza się do niej „ekologię głęboką", badającą „wewnętrzne" podejście, obejmujące mentalność – etyczną, religijną, kwestie odpowiedzialności i szacunku dla świata przyrody[160]. Ekologia integralna w ujęciu L. Boffa łączy ekologię środowiskową, społeczną i głęboką, umiejscawiając je w ewolucyjnej drodze całego kosmosu. Choć katolickie podejście nie zgadza się z niektórymi założeniami L. Boffa, szczególnie w kwestii „ekologii głębokiej", to jednak holistyczne ujęcie, widzące kosmos i jego zależności zarówno duchowe, jak i fizyczne jako współzależne, jest spójne z przesłaniem encykliki *Laudato Si'*[161].

---

[158] Por. *ibid.*, s. 300.

[159] Pojęcie „ekologia społeczna" jest dwuznaczne. W jednym znaczeniu zajmuje się ekologią z punktu widzenia urbanizacji (szkoła chicagowska) Informacje o tym nurcie zob. B. Hamm, *Progress in Social Ecology*, New Dehli 1992, Mittal Publications., w drugim – ukazaniem determinacji społecznych współczesnych problemów ekologicznych. W pracy odwołujemy się (choć nie zawsze zgadzamy) do tego drugiego znaczenia. Nurt ten opiera się na założeniu, że prawie wszystkie nasze obecne problemy ekologiczne wynikają z głęboko zakorzenionych problemów społecznych. Za ojca i inicjatora tak pojmowanej ekologii społecznej uważany jest M. Bookchin. Zob. M. Bookchin, *What Is Social Ecology?*, „Environmental Philosophy: from Animal Rights to Radical Ecology", wyd. 4, Upper Saddle River, NJ 2004, Pearson, s. 462–478.

[160] M. Hathaway, L. Boff, *The Tao of Liberation*..., op. cit., s. 301.

[161] Krytyka podejścia L. Boffa skupia się na kwestionowaniu wybranych założeń ekologii głębokiej, szczególnie tych, które sytuują człowieka na pozycji Boga. Głównym punktem spornym jest domniemany konflikt między koniecznością wsparcia gospodarczego ubogich a potrzebą zahamowania wzrostu gospodarczego. Filozofia głęboka proponuje rozwiązanie polega-

Można wyróżnić dwa sposoby rozumienia podejścia integralnego:

1. Potrójna nieliniowa relacja: Bóg – człowiek – przyroda, w której stan każdej z relacji jest współzależny.
2. Podejście integralne jako łączące i uwzględniające różne dziedziny: społeczną (socjalną), naukową, polityczną, ekonomiczną, kulturową, etyczną, religijną i indywidualną.

W pracach o charakterze teologicznym, w tym biblijnym, dominuje pierwsze podejście, opierające się na bezpośrednim odwołaniu do Stwórcy i moralnej powinności utrzymania „przyjaźni" w trzech relacjach: człowiek-Bóg, człowiek-człowiek, człowiek-świat. Problem relacji Stwórcy do stworzenia od dawna nurtował teologów monoteistycznych. Współcześnie koncepcja panenteizmu służy do wyjaśniania immanencji Boga w świecie, nie negując jednocześnie Jego transcendencji[162]. Nie można jednak utożsamiać Boga ze stworzeniem, naturą czy procesem ewolucji, jak postulują „gajanie" i zwolennicy panteizmu. Monoteizm chrześcijański, żydowski i muzułmański w ostatnich dziesięcioleciach przeszedł drogę w kierunku ukazania, że wrodzona dobroć stworzenia nakłada religijne i moralne wskazania na sposób w jaki powinno być ono traktowane przez ludzi[163].

---

jące na zahamowaniu wzrostu populacji ludzkiej Zob. A. McLaughlin, *The Heart of Deep Ecology*, „Environmental Ethics: The Big Questions" (Philosophy: The Big Questions), red. D.R. Keller, Chichester; Malden, MA 2010, Wiley-Blackwell, s. 236.

[162] W Polsce zwolennikiem tej idei był J. Życiński. Por. J. Wojtysiak, *Panenteizm: w związku z poglądami Józefa Życińskiego, Charlesa Hartshorne'a i innych przedstawicieli „zwrotu panenteistycznego"*, „Roczniki Filozoficzne" 60/4 (2012), s. 313–337.

[163] Por. M. Zimmerman, *How „Integral" Is the Recent Papal Encyclical, on Care for Our Common Home...*, op. cit., s. 4.

1.4.2. Zastosowanie perspektywy

Dotychczasowe prace

Koncepcja ekologii integralnej staje się przedmiotem badań z perspektywy filozofii (zwłaszcza etyki) i teologii. Encyklika *Laudato Si'* zainspirowała powstanie szeregu prac poruszających teologiczny aspekt ekologii integralnej[164]. Część z nich odwołuje się do tekstów biblijnych, jednak w większości czyni to z pozycji teologii fundamentalnej, nie biblijnej. Dotychczas podjęto niewiele prób odczytania Biblii z perspektywy ekologii integralnej. Chociaż znaczna część prac porusza kwestie związane z tą ideą (głównie zależność człowieka od dobrostanu świata stworzeń), traktuje je jednak marginalnie.

Idea ekologii integralnej odpowiada w pewnym stopniu propozycji H. Marlow i jej „ekologicznego trójkąta"[165]. W swojej pracy analizuje poszczególne prorockie księgi Starego Testamentu, poszukując możliwości interpretacji w kluczu trójkąta relacji Bóg-człowiek-natura. Jej badania znajdują owocny materiał w księgach proroków Amosa, Ozeasza i Izajasza. H. Marlow dostrzega w tekstach tych ksiąg ideę, którą określa mianem „interkonektywności", a która oddaje istotę pojęcia ekologii integralnej. Zgodnie z nią, relacje ludzi do Boga, do siebie nawzajem i do stworzenia łączą się w organiczną całość[166]. Jest to teologicznie złożony model, który stanowi podstawę do zrozumienia wkładu Starego Testamentu w refleksję nad ekologią. Jak zauważył J. Barton w przed-

---

[164] Obszerną bazę bibliograficzną można znaleźć na wspomnianej stronie projektu *Yale Forum on Religion and Ecology,* https://fore.yale.edu/ (04.06.2022).

[165] Por. H. Marlow, *Biblical Prophets and Contemporary Environmental Ethics*, Oxford, New York, NY 2009, Oxford University Press.

[166] Zob. także T.D. Nisen, A.R. Solevåg, *Expanding Ecological Hermeneutic...*, op. cit., s. 669–700.

mowie do wspomnianej publikacji, „w dziedzinie, w której wiele jest niedbałego pisania o tym, co mówi Biblia, praca Marlow jest wzorem jasności i zdrowego rozsądku”[167].

W pewnym stopniu do idei ekologii integralnej nawiązuje również dysertacja T. Twardziłowskiego. Autor postuluje integralną ekologię w kontekście rozwoju rodzaju ludzkiego i sugeruje potrzebę przyjęcia postawy teocentrycznej. Uznaje, że w ramach tej perspektywy we współczesnej hermeneutyce biblijnej należy wystrzegać się skrajnych postaw zarówno antropocentrycznych, jak i biocentrycznych[168]. Praca T. Twardziłowskiego stanowi jednak bardziej wyczerpujący opis istniejących podejść niż nową propozycję hermeneutyczną. Koncentruje się na ukazaniu sposobów interpretacji proponowanych przez obecne nurty.

Na gruncie polskiej biblistyki można wskazać inną pracę opartą na postulatach ekologii integralnej. Jest to książka „Ekologiczne przesłanie Biblii” autorstwa T. Jelonka, R.B. Sieronia i B. Zbroi[169]. Autorzy postulują integralność podejścia ekologicznego, podkreślając, że każdy zły ludzki uczynek ma również konsekwencje dla środowiska. Pozycja ta analizuje wybrane aspekty tego podejścia w odniesieniu do wąskiego obszaru tematów biblijnych[170].

Warto również odnotować pracę M. Karczewskiego pt. „Biblijna teologia stworzenia jako źródło ekologii integralnej”[171]. Jest

---

[167] J. Barton, *Foreword*, „Biblical Prophets and Contemporary Environmental Ethics”, Oxford, New York, NY 2009, Oxford University Press, s. V–VI.

[168] Por. K. Bardski, *Tomasz Twardziłowski, Ekologiczna hermeneutyka Biblii. Cele, rezultaty, zastosowania*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2016, ss. 225, „Collectanea Theologica” 87/2 (2018), s. 250.

[169] Zob. T. Jelonek, R.B. Sieroń, et al., *Ekologiczne przesłanie Biblii*, Kraków 2019, Petrus.

[170] Por.. *ibid*., s. 116–134.

[171] Zob. M. Karczewski, *Biblijna teologia stworzenia jako źródło ekologii integralnej*, „Studia Elbląskie” XVII (2016), s. 135–146.

to pierwsza w polskiej bibliografii bezpośrednia analiza tekstu biblijnego w kluczu ekologii integralnej. Choć krótka, praca ta zasługuje na uwagę, ponieważ podejmuje bezpośrednio temat interpretacji ekointegralnej.

Aktualna propozycja

Cel i problem badawczy oraz podstawy metodologiczne proponowanego podejścia zostały nakreślone we wstępie pracy. Niniejsze opracowanie ma na celu spojrzenie na Nowy Testament z perspektywy ekologii integralnej. Koncentruje się ono na tematach, które często były przedmiotem dyskusji i wysuwanych zarzutów wobec tradycji judeochrześcijańskiej, postrzeganej jako odpowiedzialnej za nadmierną eksploatację przyrody w duchu zarządzania nią jedynie dla dobra człowieka[172]. Praca stawia sobie za cel przekazanie ujęcia całościowego i podkreślenie charakterystycznych tematów, które ujmują rolę przyrody i stosunek do niej w pismach Nowego Testamentu. Ujęcie całościowe nie oznacza jednak osobnego opracowania każdego fragmentu, a raczej podejście tematyczne z wykazaniem wspólnych ekoteologicznych wątków ksiąg Nowego Testamentu.

Badacz idei ekologicznej w Biblii, D.G. Horrell, podsumował wyniki swoich badań następująco: „Jeden z widocznych rezultatów jest w pewnym sensie negatywny: Biblia, jak argumentowałem, jest ambiwalentna i niejednoznaczna pod względem swoich ekologicznych implikacji. Niektóre teksty są problematyczne z perspektywy ekologicznej (...)"[173].

---

[172] Wśród tych tematów na czoło wysuwają się dwa: (1) Biblia ukazująca człowieka jako Pana świata, który ma dbać o swoje dobro kosztem innych stworzeń. (2) Eschatologia jako przyzwolenie na niszczenie ziemi (por. s. 33).

[173] D.G. Horrell, *The Bible and the Environment: Towards a Critical Ecological Biblical Theology*..., op. cit., s. 117.

Stwierdzenie to jest uzasadnione, jeśli definiujemy ekologię w podstawowym znaczeniu jako ochronę przyrody. Inaczej jednak będzie, gdy dodamy określenie „integralny". Tam, gdzie Biblia nie mówi bezpośrednio o przyrodzie, ale ukazuje relację między Bogiem, człowiekiem i resztą stworzenia, otwiera się przestrzeń dla ekologii integralnej. W jej obszarze można umiejscowić wskazania etyczne (ekoetyka) odnoszące się nie tylko bezpośrednio do przyrody, ale do życia społecznego. Takich wskazań w Nowym Testamencie nie brakuje. W istocie, dopiero odczytanie Biblii w kluczu integralnym może ukazać kryzys ekologiczny we właściwej perspektywie.

Ruchy radykalnie ekologiczne postulowały dotychczas odrzucenie antropocentryzmu na rzecz biocentryzmu. Zgodnie z tą koncepcją człowiek miałby być tylko jedną z gałęzi na wielkim krzewie życia, a nie wyjątkowym gatunkiem, który ma prawo panować nad wszystkimi innymi[174]. Jednak szukanie takiego obrazu w Biblii byłoby błędem. Papież Franciszek w encyklice *Laudato Si'* z naciskiem powtarza, że żadne z tych dwu stanowisk (antropocentryzm, biocentryzm) nie jest wystarczające: „Jest coś wyjątkowego w człowieku, ale w innych stworzeniach też jest ich własne dobro i dlatego zasługują na szacunek i podziw"[175].

W sferze publicznej nie istnieje obecnie skuteczniejsza narracja niż ujęcie integralne. Łączy ono troskę o środowisko natural-

---

[174] Jedną z głośnych propozycji rozwiązania kwestii ekologicznej z punku widzenia biocentryzmu jest zmniejszenie przyrostu naturalnego ludzkości (kontrola urodzeń, nacisk na zmniejszenie populacji); zmniejszenie liczby ludzi na ziemi miałoby pomóc przyrodzie odrodzić się z ucisku. Podobny wniosek, choć z wypływający z innego założenia ma tzw. ekologia głęboka. Zob. np. A. McLaughlin, *Regarding Nature: Industrialism and Deep Ecology* (SUNY Series in Radical Social and Political Theory), Albany, NY 1993, State University of New York Press.

[175] M. Zimmerman, *How „Integral" Is the Recent Papal Encyclical, on Care for Our Common Home...*, op. cit., s. 4.

ne z poszanowaniem ludzkiej godności i podtrzymuje nadzieję na lepszy świat. Te same ludzkie zachowania, które prowadzą do ucisku społecznego, globalnej nierówności i ubóstwa, prowadzą również do niezrównoważonych ekologicznie stylów życia. Z drugiej strony, cnoty, które umożliwiają utrzymywanie relacji z Bogiem i rozwiązywanie problemów społecznych są również niezbędne do zachowania równowagi ekologicznej. Ekologia integralna uznaje, że kryzys ekologiczny nie może być rozwiązany jedynie za pomocą metod technologicznych, ale wymaga głębszej refleksji teologicznej i etycznej[176].

Źródłowym tekstem teologii chrześcijańskiej jest Pismo Święte, które może działać jak lustro, ukazując stan naszej relacji z Bogiem i ze stworzeniem. Pozwala nam ono odczytać, w jakim stopniu i dlaczego te relacje są niszczone oraz jakie kroki możemy podjąć, aby je odnowić. Nasze działania (społeczne, ekonomiczne, pro lub antyekologiczne) wypływają z najgłębszych moralnych i duchowych motywacji. Nie możemy oczekiwać fundamentalnej zmiany w kwestii postawy ekologicznej, jeśli te motywacje nie będą zakorzenione w naszych religijnych i etycznych fundamentach. Z tych powodów uzasadnione jest spojrzenie na Pismo Święte z perspektywy ekologii integralnej i podjęcie próby interpretacji w jej kluczu.

Niniejszy rozdział przybliża ideę ekointerpretacji biblijnej, ukazując jej znaczenie w kontekście współczesnych wyzwań ekologicznych. Omówiono główne nurty w ramach tej perspektywy badawczej. Zaprezentowano również założenia metodologiczne odczytania tekstów Pisma Świętego w kluczu ekologii integralnej,

---

[176] Zob. C. Deane-Drummond, *Living Narratives: Defiant Earth or Integral Ecology in the Age of Humans?*, „The Heythrop Journal" 59/6 (2018), s. 923–924.

które stanowić będzie punkt wyjścia dla analizy tekstów biblijnych w dalszej części pracy.

Rozdział, który następuje poświęcony będzie analizie Ewangelii synoptycznych z perspektywy integralnej. Skupimy się na ukazaniu relacji między Bogiem, człowiekiem i stworzeniem w świetle tych tekstów, uwzględniając zarówno jej pozytywne, jak i negatywne aspekty. Spróbujemy również wydobyć wskazówki dla współczesnego człowieka z ewangelicznego przesłania odnośnie troski o świat stworzony.

2. Ewangelie synoptyczne

2.1. Wprowadzenie

Żadne inne Pisma Nowego Testamentu nie zostały tak dokładnie przestudiowane pod wieloma aspektami jak Ewangelie. Aspekt ekologiczny należy jednak do wyjątków. Jak zauważa R. Bauckham „Niewielu z tych, którzy pisali o ekologicznym wymiarze Biblii, znalazło też wiele do powiedzenia o Ewangeliach synoptycznych”[1]. Czwartej Ewangelii ze względu na jej symboliczny charakter poświęcono więcej ukierunkowanej ekologicznie uwagi. Jej analiza zostanie przeprowadzona w rozdziale piątym poświęconym dziełu Janowemu (zob. p. 5.2). Przyczyny niewielkiego zainteresowania analizą Ewangelii synoptycznych przez „zieloną soczewkę” można ująć w trzech punktach:

– Ewangelie jak i cały Nowy Testament przynoszą istotną nowość. W świetle tej nowości stworzenie w rozumieniu „Bożego stworzenia innego od człowieka” wydaje się nie mieć znaczenia na tyle ważkiego, by miało stać się przedmiotem analiz.
– Jezus – główna postać Ewangelii, jest ukazywany bardziej jako Zbawiciel, niż jako Stwórca świata naturalnego, jak to miało miejsce w przypadku Boga-Stworzyciela w obrazach Księgi Rodzaju.

[1] R. Bauckham, *Reading the Synoptic Gospels Ecologically*, „Ecological Hermeneutics. Biblical, Historical and Theological Perspectives”, red. D.G. Horrell, C. Hunt, et al., London; New York, NY 2010, T. & T. Clark, s. 70.

– Główny temat Ewangelii to dzieło zbawcze. Relacja do świata stworzonego jest drugoplanowa. Opisy świata przyrody, nawet jeśli są, to służą jako miejsce porównań i alegorii życia człowieka, jego relacji z Bogiem czy antycypowanego królestwa Bożego[2].

Z przedstawionymi argumentami można polemizować. Nie rozstrzygając jednak tego sporu, niniejsza praca spróbuje przybliżyć podejście do świata natury w czasach Jezusa i autorów Ewangelii. Następnie wskaże fragmenty ewangeliczne, które stanowiły podstawę dotychczasowych prób ekologicznej interpretacji Ewangelii i krótko omówi dostępne opracowania tych tekstów. W końcu przejdzie do analizy tych tematów i miejsc Ewangelii, które – choć nie wprost – podejmują temat relacji do świata natury. Czy można z nich wyprowadzić hermeneutyczny klucz, który będzie umożliwiał ekologiczną interpretację zapisu synoptyków? Próba odpowiedzi na to pytanie znajduje się w poniższych akapitach.

Na nauczanie Jezusa niewątpliwie wpływ miało środowisko naturalne, w którym żył. Dostrzec to można w jego naukach, w których często znajdują się odwołania do świata przyrody. Różnorodność świata naturalnego, klimat, ukształtowanie terenu, gatunki flory i fauny – to wszystko rzutowało na sposoby, w jakie ludzie antyczni korzystali z zasobów natury i jak dzięki niej żyli[3]. Palestyna czasów Jezusa była i nadal jest terenem o zróżnicowanym krajobrazie i bogatej przyrodzie. Góry sąsiadują z nizinami, a pustynie z żyznymi terenami, często w niewielkiej odległości od

[2] Podobne przyczyny podaje M. Harris, *Synoptic Gospels*, „The Oxford Handbook of the Bible and Ecology" (Oxford Handbook), red. H. Marlow, M. Harris, New York, NY 2022, Oxford University Press, s. 211.

[3] Por. R. Bauckham, *Reading the Synoptic Gospels Ecologically*..., op. cit., s. 71; S. Freyne, *Jesus, a Jewish Galilean: A New Reading of the Jesus Story*, London 2004, T. & T. Clark, s. 48–59. W całym antycznym świecie relacja człowieka z naturą była bliska.

siebie. Mieszkańcy tego regionu mieli dostęp do kilku obszarów wodnych: Morza Śródziemnego i Morza Martwego ze słoną wodą oraz Jeziora Tyberiadzkiego i Jeziora Hule ze słodką. Podstawowym źródłem wody dla Palestyny była rzeka Jordan. Szacuje się, że w czasach Jezusa Palestynę zamieszkiwało około pół miliona ludzi. Klimat charakteryzował się dwiema porami roku: deszczową zimą i suchym latem, z wyjątkiem południowych krańców, gdzie okresy deszczowe były znikome. Skrajności pogodowe obejmowały śnieg na większych wysokościach oraz gorące wiosenne i jesienne wiatry, przynoszące upały.

Życie i praca mieszkańców Palestyny w czasach Jezusa były w dużej mierze uzależnione od warunków przyrodniczych. Związek z naturą był nieporównywalnie silniejszy niż współcześnie, w czasach urbanizacji i technologicznego rozwoju. Fakt ten potwierdzają zarówno historycy, jak i archeolodzy[4]. Ta bliska relacja z naturą jest widoczna w lekturze Ewangelii. Większość nauk i przypowieści Jezusa zawiera wątki przyrodnicze (np. fragment Kazania na Górze mówiący o troskach – Mt 6,25–34; Łk 12,22–31; czy „przeklęcie drzewa figowego" – Mt 21,18; Mk 11,12). Częste są też odniesienia do pracy związanej ze światem natury (np. przypowieść o Siewcy – Mt 13,1–9; Mk 4,1–9; Łk 8,4–8). Elementy przyrodnicze pojawiają się również w opisach cudów Jezusa (np. „uzdrowienie w kraju Gadareńczyków" – Mt 8,28–34; Mt 5,1–20; Łk 8,26–39).

W czasach redakcji Ewangelii Izraelita, mieszkaniec Palestyny żyjąc w bliskiej relacji z naturą, był od niej o wiele bardziej zależny niż współcześnie, czerpiąc środki do życia z jej bogactwa (rolnictwo, hodowla, rybołówstwo). Przyroda natomiast była wówczas mniej „ujarzmiona", co czyniło ją w oczach ludzi tamtych czasów

---

[4] Wyczerpująco ten temat podejmuje praca S. Freyne, *Jesus, a Jewish Galilean*..., op. cit.

nieprzewidywalną (katastrofy przyrodnicze czy gwałtowne zjawiska meteorologiczne interpretowano jako działanie mocy nadprzyrodzonych – zob. p. 2.2.2). Była też postrzegana jako groźna i wroga (dzikie zwierzęta, pustynia, morskie odmęty). Izraelita uznawał naturę za dzieło Boga, dlatego korzystanie z jej zasobów poddawał regulacjom zapisanym w Prawie.

Życie w bliskości ze światem natury i zależność człowieka od niego budziły szacunek do przyrody. Zasoby naturalne były interpretowane jako dar Boży dla ludzi. Obok szacunku istniał też respekt wobec siły i nieprzewidywalności natury. Podobnie jak w Starym Testamencie, zjawiska naturalne przypisywano Bogu lub złym mocom, traktując je jako sposób komunikacji z człowiekiem. Katastrofy naturalne interpretowano jako wyraz Bożego gniewu (susza, burza, zniszczenie plonów), a nagłe zjawiska podkreślały duchowe znaczenie wydarzeń. Przykładem jest opis trzęsienia ziemi i zaćmienia słońca w momencie śmierci Jezusa (por. Łk 23,44–45)[5].

Szacunek i respekt wobec przyrody, obecne na kartach Biblii, nie mogą być utożsamiane ze współczesnym podejściem ekologicznym. We wstępie pracy wyjaśniono, że ekologia jako koncepcja jest tworem nowożytnym, nieznanym człowiekowi antycznemu. Nie można interpretować odniesień do natury w Biblii jako nawoływań do zrównoważonego postępowania ekologicznego.

---

[5] Por. M. Harris, *Synoptic Gospels...*, op. cit., s. 216; J.H. Walton, J.H. Walton, *Demons and Spirits in Biblical Theology: Reading the Biblical Text in Its Cultural and Literary Context*, Eugene, OR 2019, Cascade Books, s. 277–280. Zob. także J.L. McKenzie, *God and Nature in the Old Testament*, „CBQ" 14/1 (1952), s. 18–39; T. Paszkowska, *Żywioły jako środek wyrazu dla doświadczeń duchowych (studium teologiczno-duchowościowe)*, „Obraz i żywioły", red. U. Mazurczak, M. Żak, Lublin 2007, Wydawnictwo KUL, s. 35–52; M. Rzym, *Przyroda jako pierwsza księga Objawienia. Chrześcijańskie podstawy ekologii...*, op. cit.

BiblIści zajmujący się tematem interpretacji ekologicznej świadomi tej trudności podejmują jednak próby odczytania przesłania Ewangelii synoptycznych w kluczu ekologicznym.

2.1.1. Dotychczas analizowane teksty synoptyczne

Jak zauważa D.G. Horrell, ekoteologiczne zaangażowanie w interpretację Ewangelii synoptycznych skupia się na kilku wybranych tekstach, nie zawsze wyróżniając specyficzne klucze interpretacyjne[6].

M. Harris zwraca uwagę na fragmenty Ewangelii Markowej opisujące kuszenie Jezusa (Mk 1,12–13) jako szczególnie podatne na analizę ekologiczną[7]. Temu samemu motywowi poświęca kilka swoich badań R. Bauckham, uznając temat nadejścia królestwa niebieskiego (pokoju mesjańskiego) za kluczowy dla ekointerpretacji synoptyków, a do tego wątku dołącza także praca D.J. Moo[8]. Według M. Harrisa, ekologiczne odniesienia można odczytać w opisach cudów, w których Jezus ukazuje swoją moc nad naturą, przywracając jej pierwotną harmonię[9]. W Ewangelii Mateusza Kazanie na Górze (Mt 5,17,29) uznawane jest za źródło wątków

---

[6] Zob. D.G. Horrell, *The Bible and the Environment: Towards a Critical Ecological Biblical Theology*..., op. cit., s. 64.

[7] Zob. M. Harris, *Synoptic Gospels*..., op. cit.

[8] Zob. R. Bauckham, *Jesus and the Wild Animals (Mark 1:13): A Christological Image for an Ecological Age*, „Jesus of Nazareth: Lord and Christ: Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology”, red. J.B. Green, M. Turner, Grand Rapids, MI 1994, Paternoster, s. 3–21; R. Bauckham, *Jesus and Animals II: What Did He Practice?*, „Animals on the Agenda: Questions about Animals for Theology and Ethics”, red. A. Linzey, D. Yamamoto, London 1998, SCM Press, s. 33–70; D.J. Moo, *Nature in the New Creation*..., op. cit., s. 166–184.

[9] Zob. M. Harris, *Synoptic Gospels*..., op. cit., s. 218–219.

ekologicznych[10]. Również opis Jezusa przynoszącego pokój udręczonemu światu według relacji Łukasza stanowi istotny punkt odniesienia dla ekointerpretacji (Łk 4,18–19)[11]. N. Bergmann analizuje przypowieść o synu marnotrawnym z perspektywy ekologicznej, stosując klucz „uczniostwa" (zob. też p. 2.2.3, s. 76 oraz 82)[12]. Według V.J. Johna przypowieści odwołujące się do świata natury w kontekście królestwa niebieskiego należy interpretować w kluczu ekologicznym[13]. Wspomniany autor zauważa, że przypowieści Marka wykorzystują odniesienia do natury przede wszystkim jako obrazy rolnicze. Dokonuje analizy przypowieści o siewcy (Mk 4,1–9), o zasiewie (Mk 4,26–29) i o ziarnku gorczycy (Mk 4,30–32), dostrzegając w nich istotną relację między nadchodzącym królestwem Bożym a stworzoną naturą[14]. J. Jones, z kolei, bada rodzaje ewangelicznych stwierdzeń opisujących Jezusa jako Syna Człowieczego, z których niektóre odnoszą się do ziemi, jak np. „Syn Człowieczy ma władzę na ziemi" (Mt 9,26)[15]. Sugeruje on, że „ziemia jest areną misji Jezusa", znakiem zaangażowania Jezusa (i Boga) w ziemię, teraźniejszość i przyszłość[16]. Zwraca uwagę na dużą liczbę zwierząt wspominanych w Ewange-

---

[10] Zob. R. Bauckham, *Reading the Sermon on the Mount in an Age of Ecological Catastrophe*, „Studies in Christian Ethics" 22/1 (2009), s. 76–88; M. Machinek, *Czy „Kazanie na Górze" ma wymiar ekologiczny? Przyczynek do duchowości ekologicznej*, „Studia Elbląskie" 22 (2021), s. 309–327.

[11] Por. M. Harris, *Synoptic Gospels*..., op. cit., s. 223–224.

[12] Zob. N.W. Bergmann, *Virtue Ethics, Eco-Theology, and Discipleship*, Adelaide 2021, Flinders University, s. 92.

[13] Por. V.J. John, *The Ecological Vision of Jesus: Nature in the Parables of Mark: The Use of Nature Images in Mark Chapter 4 with Special Reference to Their Significance for the Ecological Concerns*, Tiruvalla 2002, CSS-BTTBPSA; V.J. John, *Kingdom of God and Ecology: A Parabolic Perspective*, „Bangalore Theological Forum" 34/1 (2002), s. 93–123.

[14] Por. V.J. John, *The Ecological Vision of Jesus*..., op. cit.

[15] Por. J. Jones, *Jesus and the Earth*, London 2003, SPCK, s. 8–9.

[16] Por. *ibid*., s. 20.

liach, co jego zdaniem dowodzi, że „Jezus prowadził życie ściśle związane ze środowiskiem, zwierzętami i ziemią”[17]. R. Bauckham rozważa motyw oddawania chwały Bogu przez świat natury widząc potencjał wydobycia tego wątku nie tylko w pismach Starego Testamentu (zob. charakterystyczne fragmentu Ps 19 czy Dn 3,51–90), ale także w ewangelijnym passusie o „wołaniu kamieni” (Łk 19,39–40)[18]. Ten sam temat podejmuje D.G. Horrell jak też A.F. Elvey czy T. Twardziłowski[19]. Temat wychwalania Boga przez naturę jest charakterystyczny dla tekstów Starego Testamentu, ale wspomniani autorzy dostrzegają go także w pismach nowotestamentowych.

V. Balabanski proponuje z kolei „zielone” odczytanie Modlitwy Pańskiej[20]. Jest to próba podjęta na zasadach opracowanych przez projekt „The Earth Bible” (zob. p. 1.3.2). Tom piąty publikacji projektu poświęcony tekstom nowotestamentowym analizuje synoptyczne passusy Mt 6,25–34; Mk 1,1–15; Mk 13; Łk 9,62 oraz Łk 12,13–34[21].

---

[17] *Ibid*., s. 51.

[18] R. Bauckham, *Joining Creation's Praise of God*, „Journal for the Study of Religion, Nature and Culture” (2002), s. 45–59.

[19] A.F. Elvey, *Earth as Intertext: „The Stones Would Shout Out” (Luke 19:40)*, „The Council of Societies for the Study of Religion – Bulletin” 35/2 (2006), s. 27–30; D.G. Horrell, D. Coad, *'The Stones Would Cry Out' (Luke 19:40): A Lukan Contribution to a Hermeneutics of Creation's Praise*, „Scottish Journal of Theology” 64/1 (2011), s. 29–44; T. Twardziłowski, *Ekologiczna hermeneutyka Biblii: cele, rezultaty, zastosowania*..., op. cit., s. 167–184.

[20] Por. V. Balabanski, *An Earth Bible Reading of the Lord's Prayer: Matthew 6.9–13*, „Readings from the Perspective of Earth” (Earth Bible 1), red. N.C. Habel, Sheffield 2000, Sheffield Academic Press.

[21] Zob. N.C. Habel, V. Balabanski, *The Earth Story in the New Testament* (Earth Bible 5), London; New York, NY; Cleveland, OH 2002, Sheffield Academic Press; Pilgrim Press.

2.1.2. Wybór tekstów i uzasadnienie wyboru

Cel pracy badawczej, jakim jest całościowe ujęcie ekologicznej interpretacji Nowego Testamentu, wymaga zidentyfikowania wspólnych motywów w Ewangeliach synoptycznych, które mogą być interpretowane w duchu ekologii integralnej. Konieczne jest również przeanalizowanie dotychczasowych propozycji analiz i wyodrębnienie charakterystycznych tematów dla poszczególnych pism Nowego Testamentu.

Uwzględniając te wskazania w przypadku Ewangelii synoptycznych zdecydowano się na następujące motywy (klucze):

1. Idea pokoju mesjańskiego jako realizacji królestwa niebieskiego (tekst wiodący Mk 1,12–13, por. Mt 4,1–11; Łk 4,1–13).
2. Koncepcja królestwa Bożego w Ewangeliach synoptycznych (Mk 3,22–30 por. Mt 12,22–30; Łk 11,15–22). Wpływ elementów antycznych koncepcji świata na lekturę ekologiczną.
3. Kodeks moralny zawarty w błogosławieństwach Kazania na Górze odczytany w kontekście ekologii integralnej (Mt 5,1–16; por. Łk 6,20–26).
4. Odniesienia do przyrody w przypowieściach i cudach Jezusa, na przykładzie przypowieści o siewcy (Mt 13,1–9; por. Mk 4,1–9; Łk 8,4–8) oraz tzw. „cudów natury" (z przykładem uciszenia burzy na jeziorze – Mt 8,23–27 i tekstami paralelnymi Mk 4,35–41; Łk 8,22–25). W tych fragmentach można dostrzec odwołania do kosmologii świata antycznego.

Zdecydowano się nie omawiać motywu oddawania chwały Bogu przez świat natury (por. Łk 19,39–40), choć w poprzednim podpunkcie (p. 2.1.1) wspomniano o nim. Powód jest taki, że uznano temat za charakterystyczny przede wszystkim dla pism

Starego Testamentu, gdzie występuje wielokrotnie i ma szczególne znaczenie (np. w Księdze Daniela, Hioba czy Psalmach).

Zastosowano podejście synoptyczne do badania tekstów ewangelicznych, zamiast analizy indywidualnej każdej z nich. Wynika to z faktu, że Ewangelie synoptyczne zawierają te same narracje (choć w nieco odmiennych wersjach), posiadające spójne znaczenie dla ekologicznej interpretacji. Poniższe akapity poświęcone są analizie wymienionych motywów Ewangelii synoptycznych.

Na zakończenie rozdziału podjęto próbę syntetycznego ujęcia idei ekologicznej w czterech Ewangeliach, w oparciu o tzw. „wspólny cud" – cud rozmnożenia chleba. Choć jego wersje różnią się między redakcjami, to jednak pojawia się on we wszystkich czterech Ewangeliach. Zostaje tutaj omówiony, ponieważ jego ekologiczny wydźwięk jest zbieżny z ekologicznymi kluczami wyłaniającymi się z analizy tekstów synoptycznych.

W pracy przyjęto założenie, że Ewangelia Łukasza i Dzieje Apostolskie stanowią jedną całość literacką. Ukazują one historię zbawienia od narodzin Jezusa do powstania i pierwszych lat Kościoła[22]. Z tego względu nie poświęcono Dziejom Apostolskim osobnego rozdziału, lecz potraktowano je jako kontynuację tematyczną Ewangelii Łukasza, która również prezentuje ekologiczną wizję świata i człowieka. W obu dziełach Łukasza pojawia się motyw ekologii integralnej, która wiąże się z jej społecznym akcentem – poszanowaniem ubogich i marginalizowanych oraz uniwersalnością misji ewangelizacyjnej.

---

[22] Zob. L.T. Johnson, *The Writings of the New Testament: An Interpretation*, Minneapolis, MN 2010, Fortress Press, wyd. 3, s. 195–196.

2.2. Analiza tematów

2.2.1. Realizacja zapowiedzi mesjańskich dotyczących harmonii natury (Mk 1,13)

W Ewangelii Marka opisano, jak Jezus po chrzcie w Jordanie został wyprowadzony (dosłownie wyrzucony, od czasownika ἐκβάλλω) przez Ducha na pustynię, gdzie przebywał czterdzieści dni w otoczeniu zwierząt i był kuszony przez szatana (Mk 1,12–13; por. Mt 4,1–11; Łk 4,1–13). Fragment ten doczekał się kilku interpretacji ekologicznych, m.in. ze strony R. Bauckhama[23]. Jednym z kluczowych zagadnień jest znaczenie dzikiej natury, symbolizującej pierwotny stan stworzenia, niezależny i niepodporządkowany ludzkiej władzy. W tradycji biblijnej natura udomowiona postrzegana jest często jako dobrodziejstwo Boże, podczas gdy jej dzikość interpretowana jest jako zagrożenie i przestrzeń działania szatana[24]. W kontekście opowieści Marka należy zwrócić uwagę na słownictwo użyte przez ewangelistę, zwłaszcza na terminy tłumaczone w BT jako „pustynia" i „zwierzęta".

[23] Zob m.in. R. Bauckham, *Jesus and the Wild Animals (Mark 1:13)*..., op. cit., s. 3–21; R. Bauckham, *Jesus, God and Nature in the Gospels*, „Creation in Crisis: Christian Perspectives on Sustainability", red. R.S. White, London 2009, SPCK, s. 213–216; R. Bauckham, *Bible and Ecology: Rediscovering the Community of Creation* (Sarum Theological Lectures), London 2016, Darton, Longman and Todd, wyd. Reprint, s. 126–127; J.P. Heil, *Jesus with the Wild Animals in Mark 1:13*, „CBQ" 68/1 (2006), s. 63–78; R.B.Leal, *Wilderness in the Bible: Toward a Theology of Wilderness*, New York, NY 2004, Peter Lang; A. Malina, *Dlaczego Jezus był ze zwierzętami (Mk 1,13)? Odniesienia do zwierząt w Ewangelii Markowej*, „Verbum Vitae" 32 (2017), s. 233–254.

[24] R.B. Leal, *Negativity Towards Wilderness in the Biblical Record*, „Ecotheology" 10/3 (2005), s. 364–381.

a) Pustynia ἔρημος

Tłumaczenia na wiele współczesnych języków (w przypadku języka polskiego np. BT, BPau) nie oddają w pełni znaczenia określenia ἔρημος, które oznacza miejsce puste lub niezamieszkałe, opuszczone, samotne, spustoszone, także nieużytek (nieuprawiany teren) lub pustynię[25]. Znaczenie „pustynia" jest dopuszczalne, ale raczej w sensie niezamieszkałego przez ludzi pustkowia. Użyte w BT i BPau określenie „pustynia" wydaje się niewystarczające, ponieważ współcześnie określa ono szczególny rodzaj terenu, zwykle piaszczystego, pozbawionego szaty roślinnej. Wcześniejsze polskie tłumaczenia (np. Biblia Brzeska, Biblia Gdańska, Biblia Jakuba Wujka) operowały określeniem „puszcza", które było bliższe ἔρημος, bo oznaczało „dziki teren". Niestety, zmieniająca się semantyka nie utrzymała treści dzikiego obszaru i obecnie oznacza ono specyficzne miejsce charakteryzujące się występowaniem dużych połaci niezagospodarowanego lasu. Marek zdecydowanie mówi o miejscu niezamieszkałym przez ludzi, dzikim. Podobnie jest w przypadku pierwszych zdań redakcji Marka, w wersetach 1,3 i 1,4 mówiących o Janie Chrzcicielu, również użyte zostaje określenie ἔρημος, tłumaczone jako „pustynia".

b) Zwierzę θηρίον

Polskie tłumaczenie terminu θηρίον w BT i BPau jako „zwierzęta" wydaje się równie nieprecyzyjne. W grece mamy do czynienia z l.mn. zdrobnienia (*diminutiv*) rzeczownika θήρ. Leksykon Friberga tłumaczy θηρίον jako: dzikie zwierzę, bestię; w przenośni: niegodziwą osobę lub nadprzyrodzoną istotę podobną do

---

[25] *Fribergs' Lexicon*, s.v. ἔρημος; *WSPGNT*, s.v. ἔρημος; *Thayer's Lexicon*, s.v. ἔρημος.

zwierząt, zwłaszcza demona lub szatańską moc[26]. Dostępne są również inne wyjaśnienia, np. „mała bestia, małe zwierzę" (Platon, *Teajtet* 171e). W starożytności termin ten oznaczał także pszczoły (Teokryt, *Idylle* 19,6) – czyli małe, dokuczliwe dzikie zwierzęta. W Nowym Testamencie θηρίον określa również węża (Dz 28,4.5)[27]. Słowo to prawie zawsze niesie znaczenie prymitywności i dzikości. W znaczeniu przenośnym oznacza Antychrysta – jego osobę, królestwo oraz władzę (zob. Ap 6,8; 11,7; 13,1–18). Metaforycznie θηρίον określa też brutalnego, bestialskiego człowieka, dzikiego i okrutnego (por. Tt 1,12)[28].

Uściślone zostało określenie ἔρημος – oznaczające niezamieszkałe, dzikie miejsce, niekoniecznie pustynię jako taką oraz θηρίον – dzikie zwierzę, nieudomowione, ale nie jakiekolwiek zwierzę, jak wynikałoby z tłumaczenia.

Jezus spędza czterdzieści dni na pustkowiu, wśród dzikich zwierząt, kuszony przez diabła. Jest to środowisko wrogie i zagrażające życiu. Towarzyszą mu aniołowie, którzy mu posługują (διακονέω) (Mk 1,13).

Koncepcja ziemskiego życia w czasach antycznych dzieliła świat na dwa obszary: ujarzmiony, poddany władzy człowieka oraz dziki, groźny i złowieszczy[29]. Podział ten różni się od współ-

---

[26] Takie znaczenie w NT: Mk 1,13; Dz 10,12; 11,6; 28,4; Hbr 12,20; Jk 3,7; Ap 6,8; w Ap 11,7 i Ap 13–20. Por. *Fribergs' Lexicon*, s.v. θηρίον.

[27] Zob. H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon: With a Revised Supplement. wyd. 9*, red. S.H.S. Jones, R. McKenzie, Oxford 1996, Clarendon, s.v. θηρίον; *Thayer's Lexicon*, s.v. θηρίον. R.J. Cholmeley (red.), *Idylls. Theocritus.*, London 1901, George Bell & Sons; Platon, *Teajet. Dialogi* (Biblioteka Europejska), red. i tłum. W. Witwicki, Kęty 2021, Wydawnictwo Marek Derewiecki, t. 2, wyd. 1, dodruk.

[28] *Thayer's Lexicon*, s.v. θηρίον.

[29] Por. E.C. Beisner, *Where Garden Meets Wilderness: Evangelical Entry into the Environmental Debate*, Grand Rapids, MI 1997, Eerdmans; R.B. Leal, *Wilderness in the Bible*..., op. cit.; R.B. Leal, *Negativity Towards Wilderness in the Biblical Record*..., op. cit.

czesnego, naznaczonego systematycznym podejściem, gdzie świat dzieli się na ludzi i resztę stworzenia, określaną jako świat naturalny, przyroda (złożona z fauny, flory i przyrody nieożywionej). W świecie, o którym piszą Ewangeliści, panowała inna koncepcja. Składał się on z części „ucywilizowanej" i nieujarzmionej[30]. Do przyjaznego człowiekowi świata należały zwierzęta domowe i hodowlane oraz rośliny stanowiące pożywienie lub ułatwiające życie (dostarczając materiałów do budowy narzędzi czy szycia odzieży). Zaliczane były tu również poznane zjawiska naturalne, jak przypływy i odpływy morza czy fazy księżyca, dające poczucie czasu i możliwość jego mierzenia. Przyjazny, ujarzmiony świat był często odgrodzony od środowiska zewnętrznego różnego typu barierami (ogrodzeniami, płotami, murami). Celem tego obwarowania była ochrona siedliska człowieka przed obcym, złowrogim, nieujarzmionym i niezrozumiałym środowiskiem zewnętrznym, stanowiącym drugą stronę podziału. Wroga, wręcz demoniczna, była część „dzika" świata naturalnego, zamieszkiwana przez drapieżne i jadowite zwierzęta, takie jak lwy, szakale, węże czy skorpiony (zob. Pwt 8,15; Syr 26,7; Jr 9:10; Iz 11,7; 65,25; Lm 5,18; Ez 2,6; Dn 6,16–24; Am 5,19; Mi 1,8; Ml 1,3; Łk 10,19; 2 Kor 11,3; Ap 5,5; 12,9.15; 20,2).

---

[30] Wśród komentatorów istnieje znaczna różnica zdań na temat podejścia do dzikiej przyrody w Izraelu, Biblii oraz świecie antycznym. Temat poruszają np. R.C. Austin, *Baptized into Wilderness: A Christian Perspective on John Muir*, Atlanta, GA; Abingdon, VA 1987, Creekside Press, s. 219; R.L. Cohn, *The Shape of Sacred Space: Four Biblical Studies* (Studies in Religion 23), Chico, CA 1981, Scholars Press, s. 29–22; J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, London; Copenhagen 1926, Oxford University Press; Branner og Korche, s. 453–496; G.H. Williams, *Wilderness and Paradise in Christian Thought: the Biblical Experience of the Desert in the History of Christianity & the Paradise Theme in the Theological Idea of the University*, New York, NY 1962, Harper & Brothers.

Do wrogiego świata należały również chwasty i zarazy niszczące plony, a także niebezpieczne zjawiska przyrodnicze – burze, sztormy, huragany, „morskie odmęty", susze i powodzie (Pwt 28,12; 1 Krl 18,41–46; Jr 14,22; Ez 33,28–29; Jon 1,4). Człowiek nie rozumiał tego świata i nie miał nad nim kontroli. Groźne zjawiska i drapieżność zwierząt tłumaczono wpływem złych mocy (Lewiatan, Antychryst, złe duchy), a czasem przypisywano je gniewowi karzącego Boga[31].

Określenie „żył wśród zwierząt" ujawnia pogląd na naturę w Ewangelii Marka. Użyte tutaj wyrażenie „był z" (ἦν μετά), przetłumaczone przez BT jako „żył wśród", często oznacza w języku Marka bliski, przyjazny związek (zob. 3,14; 4,36; 5,18; 14,67). Nie bez znaczenia może być także kontekst intertekstualny – Księga Rodzaju (w języku hebrajskim i LXX) opisuje zwierzęta w arce jako te, które były z Noem (zob. Rdz 7,23; 8,1; 9,12)[32].

Dzikie bestie, pośród których przebywa Jezus, symbolizują stworzenie postrzegane jako wrogie i zagrażające ludzkiej egzystencji. W ukazanym świecie zagrożenie ze strony dzikich zwierząt staje się jednym z przykładów ucisku w stworzonym porządku, gdzie istoty ludzkie znajdują się pod wpływem wielu złowrogich sił natury – burz na jeziorze, braku pożywienia na pustyni, chorób czy demonów. Na podstawie wzorców widocznych w obrazie skonstruowanym przez Marka, możemy wysunąć fundamentalne założenie leżące u jego podstaw. Zakłada ono, że w świecie zamierzonym przez Boga istoty ludzkie miały sprawować władzę nad stworzonym porządkiem, a nie być przez niego uciskane.

---

[31] Por. W.D. Davies, *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, Berkeley, CA; Los Angeles, CA; London 1974, University of California Press, s. 85–89.

[32] Por. R. Bauckham, *Reading the Synoptic Gospels Ecologically*..., op. cit., s. 80.

Nadejście królestwa Bożego przywraca ludziom ich właściwe miejsce w stworzeniu – przekazując w ludzkie ręce (pod rządami Boga) władzę nad siłami wrogimi człowiekowi. Mając dostęp do mocy pochodzącej od Boga, dziedzice królestwa zdobędą panowanie nad zwierzętami, wiatrem, morzem, pustynią, chorobami i demonami (choć nie nad innymi ludźmi). Dlatego Ewangelia przedstawia nadejście królestwa Bożego jako przywrócenie pokoju nie tylko wśród ludzi i ujarzmionej części natury, ale całego stworzenia, włączając nieujarzmiony świat dzikiej przyrody[33].

Według R. Bauckhama, scena kuszenia na pustyni przedstawia obraz idealnego świata, zrealizowanego królestwa pokoju[34]. Jezus przebywa wśród dzikich zwierząt, ale nie stanowią one dla Niego zagrożenia. W tym ujęciu misja Jezusa obejmuje przywrócenie stworzeniu pierwotnego porządku – takiego, w którym istoty ludzkie są posłuszne Bogu i żyją w harmonii z resztą stworzonego świata. Ludzie sprawują władzę (panują) nad naturą, zwierzęta nie stanowią zagrożenia, a człowiek troszczy się o nie. Izajasz przepowiada czas, w którym Bóg zawrze przymierze z całym stworzeniem. Bóg zniesie wojny między ludźmi, a zwierzęta będą mogły bezpiecznie odpoczywać nie spodziewając się ataku drapieżników. W obecności Jezusa dzikie zwierzęta są bezpieczne. Można tu zauważyć realizację zapowiedzi z księgi Izajasza (por. Iz 11,1–9).

W omawianym fragmencie niektórzy interpretują Jezusa jako nowego Adama, żyjącego w pokoju z dzikimi stworzeniami i światem nadprzyrodzonym (aniołowie), opierającego się pokusie węża, w przeciwieństwie do pierwszego Adama[35]. Pogląd ten nie jest

[33] Por. G.H. Williams, *Wilderness and Paradise in Christian Thought*..., op. cit., s. 23–24.

[34] Por. R. Bauckham, *Jesus and Animals II: What Did He Practice?*..., op. cit., s. 54–60.

[35] Por. R. Bauckham, *Jesus and the Wild Animals (Mark 1:13)*..., op. cit., s. 6–7.

jednak powszechnie akceptowany. J.P. Heil twierdzi, że Marek nie przedstawia kuszenia Jezusa jako ustanowienia mesjańskiego pokoju, ale jako próbę, której zostaje poddany na początku swojej działalności[36]. Aluzje biblijne w tej historii odwołują się do *Exodusu*, a nie do przyszłości mesjańskiej. Podobnie jak Izrael został poddany próbie na pustyni podczas wędrówki do ziemi Kanaan po wyjściu z Egiptu, tak teraz Jezus jest poddawany próbie jako Syn Boży. Dzikie zwierzęta, stanowiące zagrożenie ze względu na poddanie ich szatanowi, są elementem tej próby. Fakt przebywania Jezusa z dzikimi zwierzętami nie oznacza, że jest on nowym Adamem, który przywraca rajskie współistnienie z całym stworzonym światem. Stanowi to raczej część testowania Go przez szatana, a tym samym swego rodzaju szkolenia jako Syna Bożego, analogicznie do testowania i uczenia Izraela jako syna Boga na pustyni podczas *Exodusu*[37].

Oba obrazy – przywrócenie mesjańskiego pokoju i nowy *Exodus* – mimo różnic ukazują spójną wizję relacji między człowiekiem a resztą stworzenia. Nieujarzmiony świat natury, uosabiany przez dzikie zwierzęta, stanowi podwójne zagrożenie: naturalne i nadprzyrodzone. Dzika natura symbolizuje działanie demonów, szkodzącego człowiekowi świata nadprzyrodzonego. Zrozumienie i ujarzmienie tego świata umożliwiają jego „transfer" do „obozu ludzi". Stanem idealnym będzie moment, kiedy wrogi, dziki świat przestanie istnieć, bo cały znajdzie się pod władzą i opieką człowieka, koegzystując z nim w przyjaźni. Taką strukturę świata proponuje ekologia pojednania (M.L. Rosenzweig)[38]. Jej zadaniem jest przeprojektowanie ekosystemów w celu umożliwienia współistnienia człowieka ze wszystkimi gatunkami roślin i zwierząt, bez

---

[36] Por. J.P. Heil, *Jesus with the Wild Animals in Mark 1:13*..., op. cit.

[37] Por. *ibid*., s. 77.

[38] Zob. M.L. Rosenzweig, *Avoiding Mass Extinction: Basic and Applied Challenges*, „The American Midland Naturalist" 153/2 (2005), s. 195–208.

wzajemnego zagrożenia. Projekt Rosenzweiga ma daleko idące implikacje teologiczne, przedstawiając niemal kosmiczną wizję zbawienia. Wizja ta wydaje się współgrać z ideą omawianego fragmentu.

Idea ekologii pojednania faktycznie jest bliska propozycji ekologii integralnej, ale zawężona do przywrócenia relacji między światem człowieka i światem natury. Pomija ona aspekt udziału Boga w globalnym pojednaniu. Bez tego udziału ludzkie wysiłki skazane są na porażkę. Tego rodzaju „świecka" kosmologia nie jest wystarczająca w analizie Ewangelii ze względu na różnice w światopoglądzie między współcześnie ujmowanym (empirycznym) światem a światem przedstawionym w obrazach Ewangelii. Świat Ewangelii został stworzony przez Boga i pozostaje z Nim w relacji, otoczony Jego opieką. Następny punkt pracy skoncentruje się na naświetleniu tej różnicy w koncepcji kosmologii.

2.2.2. Królestwo Boże a dualizm kosmologiczny (Mk 3,22–30; por. Mt 12,22–30; Łk 11,15–22)

Dobra nowina głoszona w Ewangelii mówi o wybawieniu od zła i jego skutków (grzechu, śmierci, cierpienia, wszelkiej dysharmonii). Inicjatywa działania zbawczego wychodzi od Boga. Elementy natury w opowiadaniach synoptycznych (np. morze, wiatry, ale też choroby) są uwikłane w świat duchowy, często stanowiąc nośnik działania sił dobra lub zła. W konsekwencji, współczesny światopogląd kosmologiczny, dzielący rzeczywistość na trzy domeny ontologiczne (świat ludzki, naturalny i nadprzyrodzony), okazuje się nieskuteczny w uchwyceniu sensu zapowiedzi królestwa Bożego przekazywanej przez Ewangelie. W stopniu, w jakim stanowiska ekologiczne opierają się na współczesnej kosmologii, nie odpowiadają one koncepcji prezentowanej przez autorów Ewangelii[39].

[39] Por. M. Harris, *Synoptic Gospels*..., op. cit., s. 216.

a) Konflikt mocy

Kosmologia synoptyków, odnosząca się do nadchodzącego królestwa Bożego, opiera się na eschatologicznym konflikcie między przeciwstawnymi mocami. Czyny i nauczanie Jezusa ukazują bliskość tego kosmicznego przewrotu, czyli zmiany panowania. Punkt kulminacyjny przekazu ewangelistów – ukrzyżowanie Jezusa – można interpretować jako zwycięstwo, w którym wróg (szatan) zostaje pokonany, a nowy król – Jezus, obejmuje tron, którym jest krzyż (zob. Mk 15,23–40; Mt 27,39–56; Łk 23,33–49)[40].

Konflikt ten w tekstach synoptycznych uwidacznia się przede wszystkim w licznych opisach uzdrowień dokonanych przez Jezusa, jak również przez wysłanych przez niego uczniów. W postaci choroby zostaje uosobiona moc zła. Uzdrowienie teściowej Piotra z gorączki (Mt 8,14–17; por. Mk 1,29–34; Łk 4,38–41) ukazuje gorączkę tak, jakby była istotą zmuszoną rozkazem Jezusa do odejścia (zob. Łk 4,39). Czasownik ἐπιτιμάω używany przez Łukasza na określenie działania Jezusa, tłumaczony tutaj jako „rozkazywać", oznacza również: obciążać winą, oceniać, ganić, upominać czy surowo potępić[41]. Ten charakterystyczny dla synoptyków czasownik nie występuje w ogóle w Ewangelii Janowej, a poza Ewangeliami synoptycznymi pojawia się tylko dwa razy. Podmiotem zdania jest zazwyczaj Jezus (oprócz Niego m.in. uczniowie zabraniający dzieciom przychodzić do Jezusa, por. Mk 10,13–16; Mt 19,13–15; Łk 18,15–17). Jezus rozkazuje wichrom, jezioru, złym duchom, ale też uczniom i uzdrowionym przez Niego osobom. Wszyscy ci adresaci posiadają funkcję oso-

---

[40] Por. M.D. Hooker, *Message of Mark*, London 1983, Epworth Press, s. 103; J. Marcus, *Mark 8–16: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Yale Bible), New Haven, London 2009, Yale University Press, s. 76.

[41] Por. *WSPGNT*, s.v. ἐπιτιμάω; *Thayer's Lexicon*, s.v. ἐπιτιμάω.

bową (rozkazywać można komuś, kto rozumie rozkaz). Zarówno gorączka, jak i wicher i jezioro jawią się jako aktorzy mocy nadprzyrodzonych – działają w imieniu nieczystych duchów.

Choroby, współcześnie interpretowane czysto medycznie, dla autorów Ewangelii stanowią miejsce działania złych mocy, a czasem wręcz są z nimi utożsamiane. Oprócz przykładu gorączki, warto przyjrzeć się uzdrowieniu epileptyka (Mt 17,14–21; por. Mk 9,14–29; Łk 9,37–43). Współczesna lektura tłumaczy chorobę w sposób naturalny – chory cierpi na epilepsję. Jednak w Ewangelii objaw choroby przedstawiono jako działanie ducha nieczystego, którego Jezus wypędza swoją mocą. Także tutaj natura stanowi miejsce działania sił nadprzyrodzonych.

Uzdrowienia Jezusa, mające naturalne skutki (przywrócenie zdrowia fizycznego i psychicznego, uspokojenie morza, wichru itp.), stanowią zwycięstwo w konflikcie między nadprzyrodzonymi siłami. Zwycięską siłę reprezentuje sam Jezus, a pokonaną moc szatana – żywioły czy choroby. Przywrócenie harmonii i pokoju oraz zniwelowanie zagrożenia dla człowieka stanowią manifestację nadchodzącego królestwa Bożego[42]. W tych działaniach człowiek może być albo współpracownikiem Jezusa, albo Złego. Współpracuje z dobrem, jeśli stara się przywracać ziemi pokój. Staje po stronie zła, gdy buduje chaos, niszcząc harmonię oraz dobro. Ten konflikt sił, dzięki mocy Boga, jest predysponowany do zwycięstwa dobra – Boga przez wysłanego na ziemię Syna.

Zwycięstwo Boga przynosi ludziom pokój i przywraca światu harmonię z naturą. Przechodząc na płaszczyznę rozważań ekologicznych, zauważalna jest tutaj idea integralności ujęciu ekologicznym. Nie tylko „natura" zostaje wywyższona. Przywrócenie

---

[42] Por. L.L. Rasmussen, *The Integrity of Creation: What Can It Mean for Christian Ethics?*, „The Annual of the Society of Christian Ethics" (1995), s. 164–165.

ładu w świecie naturalnym nie odbywa się kosztem człowieka. Zamierzona harmonia całego świata jest owocem zwycięstwa Jezusa. W tym zwycięstwie każdy element stworzenia odnajduje swoje uporządkowane, harmonijne miejsce i właściwą relację do Stwórcy. Zbawieniem dla człowieka jest życie w pokoju z Bogiem i resztą stworzenia[43].

b) Koloryt społeczny redakcji Łukasza

Światopogląd odczytany w Ewangeliach synoptycznych wprowadza wyzwania dla takich ekologicznych prób interpretacji, które opierają się na współczesnym rozumieniu „natury". W redakcji Łukasza mamy do czynienia z podobną kosmologią, ale autor tej Ewangelii podkreśla perspektywę społeczną, wyzwolenie ubogiego z ucisku[44]. Konsekwencje nadejścia królestwa ukazane jako wybawienie biednych i uciśnionych mogą zostać odczytane z perspektywy ekologii społecznej[45]. Programowe oświadczenie Jezusa w synagodze w Nazarecie ukazuje Go jako przywracającego sprawiedliwość społeczną. „Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił, abym ubogim niósł dobrą nowinę. Posłał mnie, abym zwiastował uwolnienie jeńców i odzyskanie wzroku przez niewidomych, abym uwolnił uciśnionych, abym ogłosił rok łaski Pana" (Łk 4,18–19).

Termin „πτωχός", używany przez Łukasza na określenie ubogiego, jest w LXX tłumaczeniem hebrajskiego **עָנָו**. Określa on

---

[43] Por. D.P. Scheid, *The Moral Vision of Laudato Si': The Cosmic Common Good as a Common Ground for Interreligious Ecological Ethics*, „Integral Ecology: Protecting Our Common Home", Newcastle upon Tyne 2018, Cambridge Scholars Publishing, s. 167.

[44] R.H. Stein, *Luke: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture* (New American Commentary), Nashville, TN 1993, Broadman Press, s. 49–50.

[45] Por. J.A. Moo, R.S. White, *Let Creation Rejoice: Biblical Hope and Ecological Crisis*, Downers Grove, IL 2014, InterVarsity, s. 87–88.

człowieka całkowicie zależnego od Boga, pozbawionego ludzkiego zabezpieczenia[46]. W ujęciu Łukasza królestwo niebieskie jest przeznaczone właśnie dla takich ludzi. To oni są pierwszymi beneficjentami zbawienia. Jezus wyzwala ubogich od skutków zła, zrodzonego z bogactwa[47]. Współczesna etyka ekologiczna podkreśla, że to właśnie ubodzy są najbardziej narażeni na negatywne skutki degradacji środowiska. Doświadczają chorób z powodu braku dostępu do czystej wody i powietrza, często zmuszeni są do emigracji klimatycznej. Paradoksalnie, odpowiedzialność za nadmierną eksploatację i niszczenie ekosystemów ponoszą ci, którzy najczęściej mówią o ekologii – bogaci. Przykładem są „ekologiczne" próby transformacji energetycznej, gdzie koszty zmian ponoszą najbiedniejsi[48].

---

[46] Por. *Thayer's Lexicon*, s.v. πτωχός.

[47] Podobne treści zawiera *Magnificat* (Łk 1,49–56). Interpretując treść hymnu przez pryzmat współczesnych kategorii sprawiedliwości społecznych, można w nim widzieć zapowiedź przewrotu. „Strąca władców z tronu, a wywyższa pokornych" (1,52).

[48] Jednym z przykładów jest pozyskiwanie kobaltu, który jest konieczny do produkcji akumulatorów używanych w „ekologicznych" samochodach elektrycznych i wydobywany w kopalniach przez dzieci. Zarobki, zaplecze socjalne, warunki pracy urągają ludzkiej godności. „Gospodarstwa domowe w społecznościach górniczych w pasie miedziowo-kobaltowym Demokratycznej Republiki Konga są biedne. Skorygowany o siłę nabywczą lokalnej waluty, średni miesięczny dochód gospodarstwa domowego na osobę wynosi 35 USD. Dwie trzecie gospodarstw domowych obawia się, że nie będzie miało co jeść". B. Faber, B. Krause, et al., *Artisanal Mining, Livelihoods, and Child Labor in the Cobalt Supply Chain of the Democratic Republic of Congo*, 2017 UC Berkeley: Center for Effective Global Action, s. 7, online: https://escholarship.org/uc/item/17m9g4wm (12.12.2023). Zob. też S. Kara, *Cobalt Red: How the Blood of the Congo Powers Our Lives*, New York, NY 2023, St. Martin's Press; E. Lizzi, P. Borchia, et al., *Pytanie poselskie. Wyzysk dzieci w kopalniach kobaltu w Demokratycznej Republice Konga. Nr E-005787/2020 Parlament Europejski*, online: https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/E-9-2020-005787_PL.html (30.09.2023).

Przywołanie przez Jezusa proroctwa Izajasza (Iz 58,6; 61,12) wskazuje na mesjańskie wypełnienie tych przepowiedni. E.P. Echlin dostrzega w tym miejscu zapowiedź realizacji idei roku jubileuszowego i odpoczynku szabatowego. Odnowienie ziemi i pokój z całym stworzeniem, jak i dla całego stworzenia, będą zawdzięczane panowaniu Jezusa w nadchodzącym królestwie niebieskim. Widoczne jest eschatologiczne przesłanie szabatu. Nie jest to tylko historia zbawienia, ale „ekologia zbawienia"[49]. Dlatego też, konkluduje E.P. Echlin, proklamacja Jezusa w synagodze w Nazarecie jest „jednym z najbogatszych tekstów o proekologicznym charakterze w Nowym Testamencie"[50]. M. Bredin rozwija tę myśl, wyjaśniając, dlaczego wersja Łukasza jest istotna dla współczesnej lektury o zielonym zabarwieniu w ujęciu integralnym. „Nauczanie Jezusa o sprawiedliwości społecznej obejmuje sprawiedliwość ekologiczną, ponieważ proklamacja wyzwolenia dotyczy reszty stworzenia, a nie tylko ludzkości"[51]. Oznacza to, że przesłanie Jezusa o powszechnym jubileuszu ma implikacje dzisiaj, stanowiąc wskazówkę do przyjęcia stylu życia opartego na dzieleniu się (zgodnie z prawami jubileuszowymi w Starym Testamencie), aby zmniejszyć ubóstwo i głód na świecie[52].

W ujęciu integralnym stanowisko Łukasza ukazujące nadejście królestwa jako naprawienie stosunków społecznych (wyzwolenie biednych, uzdrowienie chorych, ustanowienie władzy pokornych) jest jak najbardziej zgodne z ideą troski o środowisko. Ekologia integralna bierze pod uwagę stosunki nie tylko na linii człowiek-przyroda, ale też te, które łączą cały stworzony świat, czyli także

[49] Por. E.P. Echlin, *The Cosmic Circle: Jesus and Ecology*, Dublin 2004, Columbia Press, s. 65.

[50] *Ibid.*, s. 67.

[51] M. Bredin, *The Ecology of the New Testament: Creation, Re-Creation, and the Environment*, Downers Grove, IL 2012, InterVarsity, s. 47.

[52] Por. *ibid.*, s. 59.

społeczne. W tym rozumieniu przywrócenie harmonii w społeczeństwie poprzez wyzwolenie uciskanych i pomoc biednym jest działaniem o charakterze proekologicznym.

c) Królestwo Boże na ziemi

Królestwo Boże ma urzeczywistnić się na odnowionej ziemi, oczyszczonej z grzechu, a nie w bezcielesnej egzystencji ludzkich dusz w nadprzyrodzonym „niebie", jak zakładają liczni pod wpływem współczesnej kosmologii[53]. Chociaż odnowa ta umiejscowiona jest w eschatologicznej przyszłości, elementy jej realizacji można dostrzec w misji Jezusa. Spełnianie się królestwa na ziemi implikuje etykę uwzględniającą ekologiczną odpowiedź na zerwanie ludzkich relacji z naturą[54].

W eschatologicznym światopoglądzie synoptyków – wyjaśnia B.W. Anderson – szatan oznacza pierwotny chaos, siłę przeciwstawiającą się stworzeniu[55]. W obrazie Ewangelii szatan nie jest niszczycielską siłą całkowicie niezależną od Boga, lecz podporządkowaną Mu i „żerującą" na ludzkim społeczeństwie, nie mając jednak innego pola działania poza ludzkim grzechem[56]. Od syntezy B.W. Andersona jest już blisko do sugestii, że kiedy człowiek rozpętuje siły chaosu przeciwko stworzeniu – jak w przypadku współczesnego kryzysu ekologicznego – wtedy ludzkość współpracuje z szatanem i w ten sposób go reprezentuje. Chociaż obecna sytuacja ekologiczna jest stosunkowo nowym wyzwaniem

---

[53] Por. G. Zerbe, *The Kingdom of God and Stewardship of Creation*, „The Environment and the Christian: What Does the New Testament Say About the Environment?", red. C.B. DeWitt, Grand Rapids, MI 1991, Baker Books, s. 73–92.

[54] Por. *ibid*., s. 87–88.

[55] Por. B.W. Anderson, *Creation Versus Chaos: The Reinterpretation of Mythical Symbolism in the Bible*, Philadelphia, PA 1987, Fortress Press, s. 160.

[56] Por. *ibid*., s. 165–167.

dla Kościoła, to jednak jest on dobrze przygotowany do uwalniania jednostek i społeczeństw od grzechu. B.W. Anderson w tym kontekście zaproponował nazwę dla Kościoła – „kulturowy egzorcysta”[57]. Punktem wyjścia tej myśli jest fakt, że lekceważenie środowiska naturalnego to grzech (współpraca ze złem). Na tej podstawie można przejść do próby ekologicznej interpretacji tekstu błogosławieństw w kluczu idei współpracy ze stroną dobra – Jezusem.

2.2..3. Błogosławieństwa, kodeks moralności etycznej a wskazania ekologiczne (Mt 5,1–16; Łk 6,20–26)

Zbiór nauczania etycznego, zwany kodeksem moralności chrześcijańskiej, zawarty w Kazaniu na Górze (Mt 5,1–7.29) wykłada etykę królestwa. Nowość tej nauki polega na wypełnieniu duchem (miłości) dawnej litery Prawa (Mt 5,17). Mateuszowa wersja Kazania na Górze jest znacznie dłuższa od relacji Łukasza (Łk 6,20–26); wersja Marka natomiast w ogóle nie zawiera tego passusu[58]. Przekaz mowy w tradycjach Mateusza i Łukasza jest zgodny z etycznymi wytycznymi zawartymi w redakcji Marka. Stanowią one drogowskaz, jak stać się autentycznym uczniem Jezusa, uczniem królestwa[59]. Synoptycy z akcentami właściwymi każdemu z nich, podkreślają znaczenie zaufania, sprawiedliwości i prostoty materialnej. Błogosławieństwa, sześć antytez i dalsze wskazania etyczne Jezusa są wskazówkami, które pozwalają iść drogą sprawiedliwości i tak dążyć do królestwa niebieskiego.

---

[57] Por. *ibid.*, s. 166.

[58] Por. R.H. Stein, *Luke*..., op. cit., s. 197.

[59] Por. D.M. Lloyd-Jones, *Studies in the Sermon on the Mount*, London 1959, InterVarsity, s. 26–27.

W swoim nacisku na sprawiedliwość dają też kluczowe kryterium stawania się uczniem (por. Mt 5,20; 6,33)[60].

Treść Kazania na Górze od wieków inspiruje etycznie kolejne pokolenia, w tym te współczesne, wrażliwe na kwestie ekologiczne. Z tej perspektywy wskazówki Mowy stanowią impuls do rewizji relacji człowieka ze światem przyrody, otwierając drogę do jego ekologicznej interpretacji. M. Machinek, opierając się na tekście Kazania, mówi o „duchowości ekologicznej", określając tekst mianem „*Magna Charta* moralności chrześcijańskiej" i źródłem inspiracji etycznej, obejmującej główne aspekty właściwego odniesienia człowieka do Boga, bliźniego i świata[61]. Duchowość ekologiczna zakłada włączenie troski o środowisko naturalne do etycznego wymiaru bycia uczniem Jezusa i dziedzicem królestwa Bożego.

J.P. Heil interpretuje błogosławieństwa jako odpowiedź na krzyki niesprawiedliwości i ubóstwa współczesnego świata[62]. Odwołując się do maksymy ekologii integralnej o wzajemnym powiązaniu wszystkich stworzeń, stwierdza, że makaryzmy uczą nas dążenia do świata, w którym wszelkie życie jest szanowane i chronione. Podobnie interpretuje Modlitwę Pańską w kontekście współczesnego kryzysu ekologicznego i nierówności ekonomicznych[63]. Ci, którzy modlą się o to, by wola Boża spełniała się „na ziemi, tak jak w niebie", wyrażają nadzieję, że pewnego dnia ziemia doświadczy Bożej chwały w taki sam sposób, jak czyni to teraz niebo, podczas gdy obecnie musimy uznać „ból i płacz ziemi"[64].

---

[60] Por. L. Morris, *The Gospel According to Matthew* (PNTC 1), Grand Rapids, MI, Cambridge 1992, Eerdmans, s. 110–112; 161–162.

[61] M. Machinek, *Czy „Kazanie na Górze" ma wymiar ekologiczny?*, op. cit., s. 310.

[62] Por. J.P. Heil, *Jesus with the Wild Animals in Mark 1:13*..., op. cit., s. 61–83.

[63] Por. M. Bredin, *The Ecology of the New Testament*..., op. cit., s. 85–106.

[64] *Ibid*., s. 94.

Kazanie na Górze wyznacza właściwą postawę ucznia, który przyjął Dobrą Nowinę[65]. Zawiera ono ostrzeżenia przed postawami sprzecznymi z nauką królestwa, które równocześnie mogą być identyfikowane jako głębokie przyczyny kryzysu ekologicznego.

Można wyróżnić trzy takie nastawienia.

1. Pożądanie, pragnienie posiadania i gromadzenie bogactw (por. Mt 6,19–24). (destrukcyjny charakter tej postawy, a nie sam akt posiadania).
2. Zbyteczny lęk o przyszłość i własny dobrostan (por. Mt 6,25–34).
3. Brak roztropności (por. Mt 7,24–29)[66].

Ad 1) Pożądanie, pragnienie posiadania i gromadzenia bogactw (por. Mt 6,19–24)

Gromadzenie bogactw i chciwość piętnowane przez Jezusa stanowią postawy, w których współcześnie dostrzega się źródła grabieżczej eksploatacji i niszczenia zasobów naturalnych naszej planety przez człowieka. Charakterystyczna jest krótkowzroczność takich działań. Status majątkowy nie ma wpływu na nieuchronność śmierci. Konsekwencjami ludzkiej pazerności są natomiast nieodwracalne zmiany w systemach przyrodniczych, wpływające na warunki życia przyszłych pokoleń. Możliwe, że przekroczono już punkt krytyczny, uniemożliwiający redukcję skutków ekologicznych działań człowieka – degradacji środowiska.

---

[65] Por. R.T. France, *The Gospel of Matthew* (NICNT), Grand Rapids, MI; Cambridge 2007, Eerdmans, s. 195–197. France sugeruje inną nazwę tego fragmentu z dającego mało informacji „Kazania na Górze" na „dyskurs o uczniostwie" (s. 195).

[66] D.A. Carson, W.W. Wessel, et al., *Matthew, Mark, Luke, with the New International Version of the Holy Bible* (The Expositor's Bible Commentary 8), red. F.E. Gaebelein, London 1984, Zondervan, s. 176.

W tekście Mt 6,19 „Nie gromadźcie sobie skarbów na ziemi (…)" – występuje negacja (μή) czasownika θησαυρίζω tłumaczonego jako „gromadzić" oraz rzeczownik θησαυρός na określenie zbieranego skarbu[67]. Oba terminy mają ten sam rdzeń, a ich nagromadzenie w tym fragmencie (w sumie pięć razy) jest znamienne i podkreśla istotę wskazań Jezusa[68]. Rodzaj gromadzonego skarbu ujawnia wartości człowieka, którym poświęca czas i wysiłki. Zajmują one jego serce tak bardzo, że przestaje dostrzegać wartość pokoju królestwa Bożego (skarbu w niebie).

Jezus porównuje nietrwałość bogactw ziemskich do działania moli i rdzy. Zniszczenie nie dosięga jednak skarbu gromadzonego w niebie. Ten skarb zazwyczaj tłumaczy się jako dobre uczynki i unikanie grzechu. Jezus nie precyzuje jednak czym jest on *sensu stricte*[69]. Człowiek ulegający pokusie gromadzenia dóbr materialnych nie dostrzega kosztów swoich starań. Pożądając bogactwa materialnego, pomija cnoty moralne, ale też inne ukryte dobra – dobro drugiego człowieka, dobra naturalne (bieżąca woda, czyste powietrze, sprzyjający klimat, żyzna gleba). Dostęp do nich wydaje mu się oczywisty, a ich wartość jest pomijana w pogoni za posiadaniem.

---

[67] Por. *Thayer's Lexicon*, s.v. θησαυρίζω, θησαυρός.

[68] R.T. France, *The Gospel of Matthew*…, op. cit., s. 274–275.

[69] Określenie „skarb w niebie" wywodzi się z literatury żydowskiej (*TestLevi* 13,5; *PsSal* 9,9). W mowie Jezusa może ono odnosić się do wszelkich dóbr o wiecznym znaczeniu, wywodzących się z ziemskich czynów. Należą do nich m.in. czynienie sprawiedliwości, cierpienie dla Chrystusa oraz wzajemne przebaczanie (zob. Mt 5,12.30; 2 Kor 4,17). Inne uczynki dobroci również owocują skarbem w niebie (Mt 10,42; 25,40), w tym gotowość do dzielenia się z bliźnimi (1 Tm 6,13–19). Por. D.A. Carson, W.W. Wessel, et al., *Matthew, Mark, Luke, with the New International Version of the Holy Bible*…, op. cit., s. 177. Stary Testament mówi o prawdziwym skarbie, którym jest bojaźń Boża, skarbem nietrwałym są złupione Izraelowi dobra i chwilowe zwycięstwo jego grabieżcy (por. Iz 33,16). Zob. R.T. France, *The Gospel of Matthew*…, op. cit., s. 258.

Pragnienie dóbr materialnych, czyli zachłanność na poziomie makroekonomicznym, skutkuje nadmierną eksploatacją zasobów naturalnych. Najwcześniej negatywne konsekwencje takiego postępowania są odczuwane przez ekosystemy i bioróżnorodność, a zaraz po nich przez najuboższe warstwy ludności. Dopiero doświadczenie bezpośredniego niedoboru zasobów naturalnych uświadamia jednostkom nierozsądność dążenia do bogactwa kosztem reszty świata. Zbyt późno dostrzegają, że to przez nieumiarkowane pożądanie dóbr, dążenie do maksymalnego zysku przy najniższych kosztach i w możliwie najkrótszym czasie – „goszczący nas świat rozpada się i być może zbliża się do punktu krytycznego”[70].

Zjawisko akumulacji kapitału wiąże się z ryzykiem poddania się wpływowi sił zła, dążących do utrzymania hegemonii na świecie. Taka postawa z jednej strony prowadzi do zamknięcia się na transcendencję, utraty sensu życia, a z drugiej do degradacji środowiska naturalnego. Misja Jezusa realizuje natomiast plan Boży, polegający na ustanowieniu królestwa Ojca, w którym nie ma miejsca dla zła. Istotne jest więc rozwijanie postawy krytycznej wobec nietrwałych i niedających prawdziwego szczęścia dóbr materialnych. Poszukiwanie „królestwa Bożego i jego sprawiedliwości” jest kluczowe dla kształtowania holistycznej i ekologicznie odpowiedzialnej wizji świata[71].

Ad 2) Zbyteczny lęk o przyszłość i własny dobrostan (por. Mt 6,25–34).

Jezus w omawianym fragmencie piętnuje lęk i troskę zrodzone z żądzy gromadzenia dóbr materialnych[72]. Użyty przez Mateusza

[70] LD 2.

[71] Por. M. Machinek, *Czy „Kazanie na Górze” ma wymiar ekologiczny?*, op. cit., s. 325.

[72] Por. *ibid.*, s. 315.

czasownik „martwić się” (μεριμνάω) oznacza stan bycia niespokojnym, zatroskanym, zirytowanym[73]. Leksykon precyzuje, że chodzi o zamartwianie się. Określenie jest charakterystyczne dla tego fragmentu (i paralelnego u Łukasza – Łk 12,22–31) i nie dotyczy zwykłej dbałości o codzienne sprawy, która jest konieczna i zapewnia porządek w życiu[74].

Postawa potępiana przez Jezusa to zbyteczna obawa o przyszłość, „zamartwianie się”, prowadzące do ciągłego stresu i świadczące o braku wiary w opatrzność Ojca. W kontekście fragmentu Jezus krytykuje niepokój o zgromadzenie wystarczającej ilości bogactw, wynikający z braku zaufania do Ojca w Niebie[75]. Troska, którą piętnuje, jest cierpieniem wywołanym przez wadę omówioną w pierwszym punkcie – pożądanie.

W kontekście ekologicznym kluczowe jest zrozumienie znaczenia wersetu 6,33 „Starajcie się naprzód o królestwo Boga i o Jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane”. Sprawiedliwość (δικαιοσύνη) Boża, oznaczająca harmonię i pokój między wszystkimi stworzeniami, ma być nadrzędnym celem ludzkiego działania[76]. Ten fragment Pisma można interpretować z różnych perspektyw, ale odczytany w obliczu współczesnego kryzysu ekologicznego stanowi apel o dbałość o sprawiedliwą alokację wspólnych zasobów i ochronę środowiska naturalnego. Celem jest przywrócenie równowagi ekologicznej ekosystemom ziemskim i zapewnienie dostatku dla wszystkich ludzi, których Bóg Ojciec stworzył i umiłował.

---

[73] Por. *WSPGNT*, s.v. μεριμνάω; *Thayer's Lexicon*, s.v. μεριμνάω.
[74] Por. R.T. France, *The Gospel of Matthew*..., op. cit., s. 237.
[75] Por. *ibid*., s. 266–267.
[76] Por. *BDAG*, s.v. δικαιοσύνη; *Thayer's Lexicon*, s.v. δικαιοσύνη.

Ad 3) Brak roztropności (por. Mt 7,24–29)

Nie sposób budować tanio i szybko bez liczenia się z konsekwencjami. Takie podejście prowadzi do katastrofy, jak w przypowieści Jezusa o domu zbudowanym na piasku (por. Mt 7,27). Tylko roztropne budowanie, choć wymaga więcej wysiłku i czasu, zapewnia trwały sukces. Jezus porównuje budowę domu do życia ludzkiego we wszystkich jego aspektach, w tym do odpowiedzialnego korzystania z zasobów naturalnych.

Nie można eksploatować przyrody bez umiaru, zaburzając równowagę ekologiczną i uniemożliwiając regenerację ekosystemów. Rolnicy od dawna znali tę zasadę i stosowali ją w swoich systemach rolnych. W wielu kulturach rolniczych (w tym w Izraelu – por. „szabat ziemi" Kpł 25,11–12) przewidywano okresy, kiedy ziemia „odpoczywała" i nie była uprawiana, aby mogła odzyskać naturalną żyzność i wilgotność (np. dwupolówka, trójpolówka w Europie[77]). Taka praktyka obniżała plon w krótkim okresie, ale zapewniała długotrwałe i zrównoważone korzystanie z ziemi, co było korzystniejsze w dłuższej perspektywie.

Ekoteolodzy zwrócili uwagę, że w Kazaniu na Górze Jezus posługuje się przykładami z natury, takimi jak ptaki niebieskie i lilie polne (6,25–34). Według R. Bauckhama te przykłady wywodzą się z teologii stworzenia zaczerpniętej ze Starego Testamentu[78]. Nauczanie Mateusza pokazuje, że Bóg Stwórca troszczy się o wszystkie swoje stworzenia – nie tylko o ludzi – co skłania do ponownego odkrycia naszej tożsamości jako stworzeń i więzi z pozostałą częścią stworzenia – światem natury[79].

---

[77] *Encyklopedia PWN*, s.v. dwupolówka, trójpolówka.

[78] Por. R. Bauckham, *Reading the Sermon on the Mount in an Age of Ecological Catastrophe*..., op. cit., s. 77–78.

[79] Por. *ibid*., s. 86–88.

Projekt „The Earth Bible" proponuje alternatywną perspektywę, która podkreśla wspomniany wcześniej motyw wzajemnej zależności (por. p. 1.3.2). A. Leske zauważa, że tak jak ptaki i lilie otrzymują od Stwórcy to, co niezbędne, tak wierni otrzymują dobrą nowinę o królestwie i jego sprawiedliwości jako hojny dar od Boga[80]. Ponadto interpretuje tekst Mateusza (6,25–34) w kontekście nadziei eschatologicznej Biblii Hebrajskiej, takiej jak uczta mesjańska. Rada Jezusa, aby nie martwić się o pokarm i odzienie, wskazuje na celebrowanie eschatonu. „Chociaż Mt 6,25–34 dotyczy głównie relacji między Bogiem a ludźmi, to jednak zakłada również pokrewieństwo z innymi członkami wspólnoty ziemskiej" – pisze A. Leske[81]. Wzajemna zależność jest kluczem do zrozumienia tego fragmentu – wnioskuje – i dlatego ludzie muszą nauczyć się naprawiać szkody, które wyrządzili ziemi. Interesujące jest, jak często komentatorzy ekologiczni dokonują tego przejścia do „wzajemnej zależności", choć prawdopodobnie wykracza ono daleko poza historyczną egzegezę[82].

Kazanie na Górze jest zbiorem pouczeń i norm moralnych, które Jezus kieruje do swoich uczniów, dążących do doskonałości chrześcijańskiej. W nauczaniu Jezus posługuje się metaforami zaczerpniętymi z przyrody (światło, sól ziemi, ptaki niebieskie, lilie polne, ryba, wąż, kamień), które mają na celu ułatwić zrozumienie zasad etycznych. Nie są to metafory ekologiczne, lecz odnoszą się do świata naturalnego, który był znany słuchaczom Jezusa.

---

[80] Por. A.M. Leske, *Matthew 6.25–34: Human Anxiety and the Natural World*, „The Earth Story in the New Testament" (Earth Bible 5), London; New York, NY; Cleveland, OH 2002, Sheffield Academic Press; Pilgrim Press, s. 27.

[81] *Ibid*., s. 26.

[82] Por. D.G. Horrell, *The Bible and the Environment: Towards a Critical Ecological Biblical Theology*..., op. cit., s. 69.

Kazanie na Górze zawiera jednak wskazówki o charakterze ekologicznym, wywodzące się z potępienia chciwości, nieumiarkowanej troski i braku roztropności. Postawy te prowadzą do naruszenia harmonii ekologicznej ziemi, nadmiernej eksploatacji zasobów naturalnych i degradacji środowiska. Chciwość bogatych powoduje ucisk biednych, którzy są wyzyskiwani i ponoszą skutki zniszczeń, np. brak dostępu do czystej wody, powietrza czy susze. Przesadna troska o przyszłość skłania do gromadzenia dóbr materialnych. Brak roztropności w korzystaniu z zasobów naturalnych prowadzi do ich wyczerpania i przekroczenia granicy odnowy ekologicznej ziemi, uniemożliwiając przywrócenie równowagi. Według Jezusa źródłem takich negatywnych postaw i zachowań jest brak zaufania do Boga Ojca. Uczeń Jezusa staje się dzieckiem Bożym, ufającym w dobroć i opatrzność Boga wobec każdego stworzenia.

2.2.4. Integralne podejście do stworzenia w przypowieściach i cudach Jezusa (Mt 13,1–9; Mk 4,1–9; Łk 8,4–8 oraz Mt 8,23–27; Mk 4,35–41; Łk 8,22–25)

Ewangelie synoptyczne obfitują w narracje o działalności Jezusa, w których Mistrz z Nazaretu odwołuje się do świata przyrody. Czyni to zarówno w formie przypowieści, jak i opisów cudów. Opowieści te mają charakter kosmiczny i eschatologiczny, odnosząc się do zapowiedzi Jezusa o nadchodzącym królestwie Bożym[83].

W przypowieściach Jezus wykorzystuje elementy naturalne jako metaforyczne ilustracje zasad moralnych obowiązujące uczniów królestwa. Sam podkreśla ten aspekt w przypowieści o siewcy, wyjaśniając jej znaczenie (zob. Mk 4,14–20; Łk 8,9–15).

---

[83] Por. M. Harris, *Synoptic Gospels*..., op. cit., s. 218.

Podobnie w Kazaniu na Górze, gdzie metafory z użyciem elementów przyrody ukazują właściwą postawę wobec królestwa (zob. Mt 6,19–34; Mt 7,24–29). W cudach natomiast władza Jezusa nad naturą stanowi główny punkt odniesienia dla interpretacji ekologicznych.

Tekst A.J. Najdy „Ekologia w przypowieściach Jezusa" analizuje przypowieści o siewcy (Mk 4,1–9; Mt 13,1–9; Łk 8,4–8), zasiewie (Mk 4,26–29), o ziarnku gorczycy (Mk 4,30–32; Mt 13,31–32; Łk 13,18–19), o chwaście (Mt 13,24–30), o nieurodzajnym figowcu (Łk 13,69), o figowcu (Mk 13,28–29; Mt 24,32–33; Łk 21,29–31), o przewrotnych rolnikach (Mk 12,1–12; Łk 20,9–10; Mt 21,33–46) i o robotnikach w winnicy (Mt 20,1–16)[84]. Autor wykazuje, że wykorzystują one obrazy z natury (rzeczywistość obrazowa) do przekazania niewidocznych prawd i dyrektyw moralnych[85]. A.J. Najda nie precyzuje jednak pojęcia ekologii, z której korzysta w swojej analizie, operując nim intuicyjnie i ograniczając się do wskazywania na związki z przyrodą w przypowieściach. Nie podejmuje problematyki ekologii w znaczeniu przyjętym w niniejszej pracy (zob. przyjęta definicja, s. 16). Ekologia rozumiana jako ochrona przyrody (z różnymi niuansami) zawiera zawsze aspekt etyczny, najczęściej jako wzór do naśladowania, dyrektywa moralna lub ocena. W samych odniesieniach do przyrody w analizowanych przypowieściach ciężko jednak znaleźć takie elementy.

---

[84] Por. A.J. Najda, *Ekologia w przypowieściach Jezusa*, „SEB" 5 (2007), s. 355–366.

[85] *Ibid*., s. 356. Tenże autor podejmuje również temat metafor ekologicznych w listach Pawła, zob. A. Najda, *Zu den ökologischen Metaphern bei Paulus*, „SEB" 3/1 (2005), s. 247–255.

Treści ekologiczne w przypowieściach, na przykładzie przypowieści o siewcy (Mk 4,1–9; Mt 13,1–9; Łk 8,4–8)

W świetle wyjaśnienia Jezusa, że przypowieść o siewcy (Mk 4,1–9; Mt 13,1–9; Łk 8,4–8) jest metaforą ludzkiej odpowiedzi na Słowo Boże, a nie opisem zjawisk przyrodniczych czy praktyk rolniczych, można oczekiwać, że nie wzbudzi ona zainteresowania interpretatorów skupionych na perspektywie ekologicznej. Wyjątkiem jest lektura G.W. Fishera, który ostatecznie traktuje jednak przypowieść przede wszystkim jako alegorię bycia uczniem w kontekście królestwa Bożego[86]. W poniższych akapitach pragniemy wykazać, że analiza tego tekstu z perspektywy integralnej może dostarczyć istotnych wskazówek do ekologicznej interpretacji Ewangelii.

W przypowieści o siewcy (Łk 8,4–15) Jezus przedstawia cztery rodzaje gleby, na które pada ziarno Słowa Bożego. Tradycyjnie uważa się, że jedynie ziarno padające na dobrą ziemię przynosi owoc, a pozostałe trzy przypadki są nieudane[87]. Z perspektywy „zielonej teologii" można jednak spróbować odmiennej interpretacji[88].

W Galilei, gdzie nauczał Jezus, rolnicy borykali się z problemami jakości i żyzności gleby. Aby zapobiec jej degradacji i utracie składników odżywczych, stosowali praktykę pozostawiania części ziemi w stanie odłogowym. Taka ziemia mogła być skalista, pokryta cierniami lub wykorzystywana jako droga. Nie była jednak bezużyteczna, lecz pełniła istotną rolę w utrzymaniu równowagi ekologicznej. G.W. Fisher (geolog) ukazuje, że dla utrzymania żyzności i wydajności gleby niezbędne jest okresowe odłogowanie

---

[86] Por. G.W. Fisher, *Symbiosis, Partnership, and Restoration in Mark's Parable of the Sower*, „Theology Today" 73/4 (2017), s. 386–387.

[87] Por. R.H. Stein, *Luke*..., op. cit., s. 244–245.

[88] Por. G.W. Fisher, *Symbiosis, Partnership, and Restoration in Mark's Parable of the Sower*..., op. cit., s. 379.

części ziemi, która staje się wtedy terenem nieuprawianym, ale z możliwością wykorzystania jej w innym celu. Zatem ziemia skalista, ziemia udeptana i ziemia wśród cierni (Łk 8,5–8) zdaniem G.W. Fishera mają znaczenie dla utrzymania organiczności gleby żyznej[89]. Interakcje między siedliskami pozwalają na uzyskiwanie plonów przy zachowaniu równowagi naturalnego odżywiania gleby. Współpraca między roślinami i siedliskami jest kluczowa dla trwałego wzrostu plonów.

Przypowieść ma związek ze starotestamentowym stosunkiem ludu Izraela do ziemi[90]. Według Starego Testamentu teren do życia jest darem od Boga, otrzymanym po dotarciu do ziemi Kanaan. W Izraelu ścierały się dwie koncepcje ziemi. Jedna traktowała ją jako narzędzie do osiągania zysku, druga postrzegała ją jako dar i spuściznę. Te dwa poglądy były obecne i powodowały konflikt między bogatymi posiadaczami, dbającymi jedynie o wydajność (zob. Łk 13,6–9), a lokalnymi rolnikami, związanymi z ziemią otrzymaną od ojców i dostrzegającymi jej wartość nie tylko w płodności. Tradycyjne metody rolnicze były też zakłócane przez rzymski nacisk na zwiększenie plonów, co powodowało napięcie między uprawą ziemi a jej odpoczynkiem. Mimo to dla Izraelity ziemia była darem i przypominała o przymierzu z Bogiem, będąc „gwarancją" Bożego błogosławieństwa dla Izraela.

Przypowieść ukazuje znaczenie relacji między ludźmi, ziemią i Bogiem w kontekście przymierza i błogosławieństwa[91]. Dostrzegamy tu napięcie między postrzeganiem ziemi jako daru przymierza, o który należy dbać i chronić dla przyszłych pokoleń, a traktowaniem jej jako towaru, który można swobodnie kupować, sprzedawać i wymieniać. Gdy Izraelici zapominają o przymierzu

[89] Por. *ibid.*, s. 386.

[90] Por. M. Harris, *Synoptic Gospels...*, op. cit., s. 218.

[91] G.W. Fisher, *Symbiosis, Partnership, and Restoration in Mark's Parable of the Sower...*, op. cit., s. 384–385.

z Bogiem i ignorują dynamikę partnerstwa z ziemią, doświadczają cierpienia, ponieważ dar ziemi przestaje być miejscem owocowania i obfitości, które Bóg zamierzył dla swojego ludu.

Interpretacja G.W. Fishera, skupiająca się na aspekcie ekologicznym, jest interesująca i warta rozważenia, jednak zdaje się budzić pewne wątpliwości hermeneutyczne. Jezus prawdopodobnie znał techniki uprawy ziemi i odłogowania. Nie były Mu obce historyczne i religijne konteksty posiadania ziemi przez lud Izraela, jak również ówczesne konflikty społeczno-ekonomiczne. Sam jednak wyjaśnia, że przypowieść nie dotyczy rolnictwa, ani nawet ziemi, a jedynie wykorzystuje je jako przykład ukazujący możliwe reakcje ucznia na usłyszane Słowo Boże[92]. W przypowieściach obserwujemy wewnętrzne pokrewieństwo między porządkiem naturalnym a duchowym. W ich języku królestwo Boże jawi się jako wewnętrznie podobne do procesów natury i codziennego życia ludzi[93]. Logika obu jest jedna – dana przez Stwórcę. Ponieważ natura i nadprzyrodzoność stanowią jeden porządek, każda jego część może rzucić światło na pozostałe. To poczucie boskości naturalnego porządku stanowi główną przesłankę wszystkich przypowieści i z niego wywodzi się moralny obowiązek troski o świat natury[94]. Natomiast sprowadzanie ekointerpretacji do poszukiwania w przypowieści odniesień do metod rolniczych ogranicza ją do powierzchownej analizy jedynie dosłownego znaczenia tekstu.

---

[92] W wersji Mt i Mk nie jest podane wyjaśnienie przypowieści. To, czy eksplikacja dana przez Jezusa jest oryginalnym wkładem Łukasza, czy też późniejszym dodatkiem jest dyskusyjne. Zob. R.H. Stein, *Luke*..., op. cit., s. 242–243.

[93] Por. W.C. Spohn, *Parable and Narrative in Christian Ethics*, „Theological Studies" 51/1 (1990), s. 109–114.

[94] Por. C.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, Glasgow 1978, Fount Paperbacks, s. 20.

„Cuda natury" na przykładzie uciszenia burzy na jeziorze (Mt 8,23–27; Mk 4,35–41; Łk 8,22–25)

Analiza R. Bauckhama stanowi przykład spójnego „zielonego" podejścia do „cudów natury" w Ewangeliach synoptycznych[95]. Autor zwraca uwagę na znaczenie odniesień do przyrody w opisach cudów Jezusa dla ekologicznej interpretacji. Cuda te są „znakami królestwa właśnie poprzez zaangażowanie w pozaludzką naturę"[96].

Przykładem jest opowieść o uciszeniu burzy na jeziorze (Mt 8,23–27; Mk 4,35–41; Łk 8,22–25). W redakcji Marka następuje ona po przypowieściach o rolniczym charakterze: o siewcy (4,1–9), zasiewie (4,26–29) i ziarnku gorczycy (4,30–32). Cudowna interwencja Jezusa na jeziorze ma dwa wymiary: Zewnętrzny ukazuje realne niebezpieczeństwo dla żeglarzy – gwałtowną burzę. Wewnętrzny nawiązuje do mitologicznych motywów stworzenia i pierwotnego konfliktu, tzw. mechanizmu *Chaoskampfu*[97].

Jezus wykazuje władzę nad naturą. Jego działanie zapowiada eschatologiczną przyszłość, kiedy wrogie siły chaosu zostaną całkowicie pokonane przez ustanowienie pełni królestwa Bożego. Można tu dostrzec wspomniany wcześniej aksjomat synoptyków:

---

[95] Zob. R. Bauckham, *Jesus, God and Nature in the Gospels*..., op. cit. „Cudami natury" R. Bauckham nazywa te cuda, które odwołują się do świata przyrodniczego.

[96] *Ibid*., s. 212.

[97] Teoria *Chaoskampfu* jest przypisywana H. Gunkelowi. Więcej nt. hipotezy zob. R. Rackley, *Kingship, Struggle, and Creation: The Story of Chaoskampf* (praca dyplomowa), Birmingham 2015, University of Birmingham; J.A. Scurlock, R.H. Beal, *Creation and Chaos: A Reconsideration of Hermann Gunkel's Chaoskampf Hypothesis*, Winona Lake, IN 2013, Eisenbrauns; D.T. Tsumura, *The Chaoskampf Myth in the Biblical Tradition*, „Journal of the American Oriental Society" 140/4 (2020), s. 963–970.

królestwo Boże nie będzie istnieć w innej przestrzeni, lecz oznacza pełnię panowania Boga na odnowionej ziemi.

Znaczenie cudu uspokojenia burzy wykracza poza zapowiedź nadejścia królestwa Bożego. Stanowi ono również potwierdzenie możliwości trwałej harmonii między naturą a ludzkością, odzwierciedlając przywrócenie pierwotnego ładu zaplanowanego przez Boga. Niestety, ludzkość, często nieświadomie i w sposób nieodpowiedzialny, naruszyła porządek stworzenia poprzez chciwość, konsumpcjonizm i, co za nimi idzie, katastrofalne zmiany klimatu[98]. M. Bredin idzie dalej niż R. Bauckham, twierdząc, że skoro uspokojenie burzy ukazuje zainteresowanie Jezusa naprawą natury, to na wierzących spoczywa obowiązek, by w miarę swoich możliwości działać w tym samym kierunku[99].

Są jednak inni, tacy jak D.G. Horrell, którzy kwestionują sposób odczytania cudu, jako działania Jezusa przyjaznego środowisku. Pytają, czy „cuda natury" (np. Mk 4,35–41; 5,1–20; 6,35–44.47–51; 11,12–14.20–21) nie ukazują raczej jego boskiej władzy nad naturą[100]. W. Loader twierdzi wręcz, że historie te pokazują jawną manipulację naturą dla ludzkich potrzeb. Podejście Jezusa u Marka „jest symptomatyczne dla światopoglądu, który może lekceważyć procesy naturalne"[101]. Nie ma znaczenia czy

---

[98] Por. R. Bauckham, *Jesus and the Wild Animals (Mark 1:13)...*, op. cit., s. 3–21.

[99] Por. M. Bredin, *The Ecology of the New Testament...*, op. cit., s. 55–59.

[100] Jako sprawowanie władzy nad naturą bardziej niż przywracanie harmonii można interpretować przeklęcie drzewa figowego niewydającego owocu i doprowadzenie do jego uschnięcia (Mk 11,12–14), czy spowodowanie utopienia stada świń (Mk 5,1–20). Zarówno drzewo jak i świnie są elementami natury i zostały poniekąd zniszczone przez Jezusa. Por. D.G. Horrell, *The Bible and the Environment: Towards a Critical Ecological Biblical Theology...*, op. cit., s. 65.

[101] W. Loader, *Good News – for the Earth? Reflections on Mark 1.1–15*, „The Earth Story in the New Testament" (Earth Bible 5), red. N.C. Habel,

światopogląd Marka w ogóle uznaje „procesy naturalne", ponieważ – podobnie jak jego współcześni – prawdopodobnie uznawał to, co naturalne i demoniczne jako splecione ze sobą. U Marka „uciszenie burzy jest egzorcyzmem" – odebraniem władzy nad morzem złym mocom i przejęciem jej przez Jezusa[102].

W przypowieściach i cudach Jezusa dostrzec można odniesienia do przyrody, które nie pełnią jedynie funkcji ilustracyjnej lub porównawczej, ale niosą także znaczenie teologiczne i kosmologiczne. Nie są to przypadkowe wybory językowe, lecz świadectwo poglądów redaktorów Ewangelii na relację między Bogiem a stworzeniem. Jak zauważa papież Franciszek, ukazują one „wrażliwość Jezusa na stworzenia swego Ojca"[103].

Światopogląd ewangelistów stanowi wyzwanie dla lektury ekologicznej. Chociaż przedstawienie przypowieści i cudów może wykorzystywać obrazy i motywy z tego, co współcześnie nazywamy „naturą" – inspirując do wyodrębnienia kategorii „przypowieści o naturze" czy „cudów natury" – opowiadania te ukazują kosmiczny dualizm, który zasadniczo różni się od współcześnie przyjmowanego dualizmu (ludzie kontra natura), zwykle zakładanego przez lektury ekologiczne. Istnieje realne niebezpieczeństwo błędnej interpretacji, jeśli nowoczesne kategorie „natury" zostaną zbyt beztrosko narzucone synoptykom. Interpretacje R. Bauckhama i W. Loadera uznają, że przesłanie Jezusa o wyzwoleniu całego kosmosu (ludzie, natura, nadprzyrodzoność) od złych mocy odpowiada wyzwoleniu natury od niszczącej ją ludzkiej mocy, ale jest to raczej forma luźnej asocjacji niż ścisłej egzegezy.

V. Balabanski, London; New York, NY; Cleveland, OH 2002, Sheffield Academic Press; Pilgrim Press, s. 41.

[102] Por. *ibid.*

[103] LD 1.

2.2.5. Wnioski

Dzieło Jezusa, ukazane przez synoptyków, koncentruje się na zapoczątkowaniu królestwa Bożego, którego zwieńczeniem będzie przywrócenie pokoju na świecie[104]. Ten stan harmonii zakłada koegzystencję Boga z całym stworzeniem. Koegzystencja i harmonia są kluczowymi założeniami ekologii pojednania. Koncepcja ta, jak wyjaśniono, postuluje symbiotyczne współistnienie świata ludzkiego i naturalnego w obrębie tych samych siedlisk, przynosząc korzyści obu stronom[105].

Panowanie Boga na ziemi, utożsamiane z królestwem Bożym, wiąże się z pokonaniem mocy zła panującej nad światem. W ramach królestwa osiągnięta zostanie pełnia pokoju, obiecana przez Boga już w Starym Testamencie. Istotnym aspektem jest umiejscowienie królestwa Bożego nie w abstrakcyjnej przestrzeni pozamaterialnej, lecz na tej samej ziemi, którą zamieszkuje człowiek. Ziemia ta jednak zostanie odnowiona[106].

Wskazania moralne dla uczniów Jezusa, dziedziców królestwa, zawarte są przede wszystkim w Kazaniu na Górze. Z perspektywy ekologii integralnej kluczowe znaczenie mają przestrogi przed gromadzeniem bogactw (chciwością), przesadną troską oraz brakiem roztropności. Te negatywne cechy postrzegane są jako główne przyczyny współczesnego kryzysu ekologicznego[107]. Chciwość prowadzi do wyzysku innych, w tym świata przyrody, dla zaspokojenia własnych potrzeb. Troska o byt materialny uniemożliwia dalekosiężne spojrzenie na dzieło królestwa Bożego, którego dzie-

---

[104] Por. R. Bauckham, *Jesus and Animals II: What Did He Practice?...*, op. cit., s. 54–60.

[105] Por. M.L. Rosenzweig, *Avoiding Mass Extinction...*, op. cit.

[106] Por. G. Zerbe, *The Kingdom of God and Stewardship of Creation...*, op. cit.

[107] Por. M. Machinek, *Czy „Kazanie na Górze" ma wymiar ekologiczny?*, op. cit., s. 310.

dzicem jest człowiek. Brak roztropności z kolei nie pozwala dostrzec negatywnych konsekwencji takiego postępowania.

Analiza przypowieści ujawnia znaczenie przesłania moralnego, kluczowego dla ekologii integralnej, szczególnie w kontekście ukierunkowania społecznego. Przypowieści skłaniają do pogłębienia relacji z Bogiem i bliźnimi, stanowiąc silną wskazówkę dla integralnej interpretacji ekologicznej.

Cuda Jezusa ukazują znaki Jego panowania nad naturą, wyzwalając ją spod władzy złych mocy. Wyzwolenie to niesie ze sobą również konsekwencje ekologiczne, przywracając obfitość natury oraz pokój i harmonię we współżyciu człowieka ze światem przyrody. Koncepcja kosmologiczna wyłaniająca się z prezentacji cudów stanowi wyzwanie dla interpretacji ekologicznej. Konieczne jest przejście od współczesnego podziału na świat przyrody i ludzkość do rozróżnienia odzwierciedlającego myślenie ówczesnych redaktorów Ewangelii: nadprzyrodzona moc dobra, zwycięża panującą na świecie moc zła, co manifestuje się w różnych naturalnych wydarzeniach[108]. Bycie uczniem Jezusa stanowi drogę naśladowania Mistrza z Nazaretu w Jego dążeniu do zwycięstwa dobra i przywrócenia pokoju[109].

Przesłanie Ewangelii w interpretacji ekologii integralnej można uznać za spójne w poszczególnych tekstach synoptycznych. Królestwo Boże zostało zapoczątkowane na świecie i jest proponowane przez Jezusa Jego uczniom. Panowanie tego królestwa oznacza pokonanie mocy zła i ustanowienie pełnej harmonii między światem Bożym, ludzkim i resztą stworzenia.

Ewangelie prezentują kosmologię, w której królestwo niebieskie urzeczywistnia się na odnowionej ziemi, a nie w transcendentnej sferze „nieba". Jezus przywraca porządek na ziemi, co

---

[108] Por. M. Harris, *Synoptic Gospels*..., op. cit., s. 215–217.

[109] Por. M. Bredin, *The Ecology of the New Testament*..., op. cit., s. 55–59.

Ewangelie określają jako nadejście królestwa Bożego (zob. np. Mt 4,17.23; 6,33; 7,21; 9,35; 10;7; 11,12; 12,26–28; 13,24–30; 13,31–33; 13,41; 13,44–49; 16,28; 18,23–35; 20,1–16; 22,2–14; 25,1–13; 25,14–30 i teksty paralelne). W pouczeniach etycznych człowiek staje przed dwoma wyborami. Wyraźnie ujawniają się one w antytezach Kazania na Górze. Pierwszym jest współdziałanie z Synem Bożym, bycie uczniem, współtworzenie królestwa niebieskiego na ziemi i podporządkowanie wszystkiego pokojowej władzy Jezusa. Drugim jest współdziałanie z dotychczasowym władcą świata – szatanem. „Tworzenie" chaosu odbywa się poprzez potępiane przez Jezusa postawy jak gromadzenie bogactw, pożądliwość czy przesadną troskę. Te działania poddają ziemię pod moc zła i odpowiadają za niszczenie jej zasobów. Tego rodzaju implikacje wynikają z analizy Ewangelii synoptycznych odnośnie do interesującego nas tematu.

2.3. „Wspólny cud", opis cudu rozmnożenia chleba (Mk 6,34–44; Mt 14,13–21; Łk 9,10–17; J 6,1–15 oraz Mk 8,1–9; Mt 15,32–39)

Celem podjętej w tym miejscu analizy jest zbadanie fragmentów Ewangelii opisujących cud rozmnożenia chleba w kontekście ekologicznym. Wybór ten podyktowany jest wyjątkowością tego wydarzenia, obecnego w relacjach wszystkich czterech ewangelistów, co stanowi punkt styczny tradycji Janowej z synoptyczną. W kanonie Ewangelii odnajdujemy sześć narracji o rozmnożeniu chleba. Cztery z nich opisują to samo wydarzenie (tzw. pierwsze rozmnożenie), a dwa pozostałe (Mk 8,1–9; Mt 15,32–39) skupiają się na odrębnym epizodzie nakarmienia tłumu (drugie

rozmnożenie)[110]. Teologiczne implikacje i różnice pomiędzy tymi zdarzeniami doczekały się szerokiego omówienia w literaturze naukowej[111]. Najistotniejsze problemy interpretacyjne w odniesieniu do omawianych narracji obejmują:

1. Pierwszeństwo źródłowe lekcji o rozmnożeniu chleba oraz kwestia dubletów w relacjach Marka i Mateusza[112].
2. Niezależna tradycja opisu cudu u Jana – Jezus jako chleb życia[113].

---

[110] Por. I. Buse, *The Gospel Accounts of the Feeding of the Multitudes*, „The Expository Times" 74/6 (1963), s. 167–168. Dyskusja czy mamy do czynienia z jednym czy z dwoma wydarzeniami zob. M. Rosik, *Jezus i Jego misja: w kręgu orędzia Ewangelii synoptycznych*, Kielce 2003, Instytut Teologii Biblijnej Verbum, s. 241.

[111] Zob. R.D. Aus, *Feeding the Five Thousand: Studies in the Judaic Background of Mark 6:30-44 Par. and John 6:1-15* (Studies in Judaism), Lanham, MD; Plymouth 2010, University Press of America; I. Buse, *The Gospel Accounts of the Feeding of the Multitudes*..., op. cit.; J.R.C. Cousland, *The Feeding of Four Thousand Gentiles in Matthew?*, „Novum Testamentum" 41/1 (1999), s. 1–23; R.M. Fowler, *Loaves and Fishes: The Function of the Feeding Stories in the Gospel of Mark* (Dissertation Series SBL 54), Chico, CA 1981, Scholars Press; S.A. Hunt, *Rewriting the Feeding of Five Thousand: John 6.1-15 as a Test Case for Johannine Dependence on the Synoptic Gospels* (SBL 125), New York, NY 2011, Peter Lang; S.W. Kim, *The Wilderness as a Place of the New Exodus in Mark's Feeding Miracles (Mark 6:31-44 and 8:1-10)*, „Biblical Theology Bulletin" 48/2 (2018), s. 62–75; W.C.K. Poon, *Superabundant Table Fellowship in the Kingdom: The Feeding of the Five Thousand and the Meal Motif in Luke*, „The Expository Times" 114/7 (2003), s. 224–230; W.R. Stegner, *Lucan Priority in the Feeding of the Five Thousand*, „Biblical Research" 21 (1976), s. 19–28.

[112] Zob. S.A. Hunt, *Rewriting the Feeding of Five Thousand*..., op. cit.; W.R. Stegner, *Lucan Priority in the Feeding of the Five Thousand*..., op. cit.

[113] Zob. E.D. Johnston, *Johannine Version of the Feeding of the Five Thousand – an Independent Tradition*, „New Testament Studies" 8/2 (1962), s. 151–154.

3. Symbolika liczb (np. pięć tysięcy osób, pięć chlebów i dwie ryby, dwanaście koszów ułomków, cztery tysiące osób, siedem chlebów, siedem koszów ułomków)[114].
4. Intertekstualność i odniesienia do Starego Testamentu (historia Wyjścia, manna na pustyni, spełnienie zapowiedzi uczty eschatologicznej), realizacja zapowiedzi Psalmu 23[115].
5. Interpretacja eucharystyczna cudu rozmnożenia chleba[116].
6. Odczytanie tekstu w kontekście sytuacji społeczno-politycznej Palestyny[117].

Z ekologicznej perspektywy dostrzegalne są związki z ekologią społeczną, ponieważ lekcje ukazują troskę Jezusa o zaspokajanie podstawowych potrzeb życiowych głodnych ludzi, pozbawionych możliwości zaradzenia brakowi pokarmu. Co więcej, Jezus angażuje uczniów w akt pomocy, ukazując tym samym właściwą postawę etyczną.

Kolejny klucz interpretacyjny wskazać można w poleceniu Jezusa, aby zebrano resztki po posiłku. Oprócz symbolicznych odniesień do teologicznego znaczenia tego gestu, można odczytać w nim również pragmatyczny imperatyw racjonalnego wykorzy-

---

[114] Zob. A. Hurskainen, *Numerical Symbolism in Bible 1* (Technical Reports on Language Technology, Report 90 2022), 2022.

[115] Zob. R.D. Aus, *Feeding the Five Thousand: Studies in the Judaic Background of Mark 6:30-44 Par. and John 6:1-15*..., op. cit.; D.C. Ortlund, *The Feeding of the Five Thousand (Mark 6:30-44) as Eschatological Recapitulation of Psalm 23*, „Presbyterion" 47/2 (2021), s. 23.

[116] Zob. G.H. Boobyer, *The Eucharistic Interpretation of the Miracles of the Loaves in St. Mark's Gospel*, „JTS" 3/2 (1952), s. 161–171; I. Buse, *The Gospel Accounts of the Feeding of the Multitudes*..., op. cit.; B.M.F. Iersel van, *Die wunderbare Speisung und das Abendmal in der synoptischen Tradition (Mk 6:35-44, 8:1-20)*, „Novum Testamentum" 7/3 (1964), s. 167–194.

[117] Zob. A.M. Wright, *The Emperor's New Loaves: Scarcity and Abundance in John 6:1–15 and 21:1–14*, „Review & Expositor" 119/3–4 (2022), s. 407–416.

stywania żywności. Jezus ukazuje tym samym wzór odpowiedzialnego zarządzania dobrami materialnymi, przeciwstawiając się ich marnotrawieniu[118].

2.3.1. Zmiana paradygmatu ekonomicznego na paradygmat obdarowania (Mk 6,37; Mt 14,16; Łk 9,13)

Relacje ewangeliczne umiejscawiają scenę cudownego rozmnożenia chleba na „pustyni" (ἔρημος). W niniejszym rozdziale dokonano analizy semantycznej tego pojęcia (zob. s. 95). Wskazuje – jak wiemy – na teren niezaludniony, dziki, pozbawiony infrastruktury i zasobów materialnych, niekoniecznie jednak piaszczysty i jałowy, o czym świadczy obecność zielonej trawy (zob. J 6,10). Uczniowie Jezusa, świadomi trudności zaspokojenia potrzeb (sen, pożywienie) w takim miejscu, proponują rozesłanie tłumów do pobliskich miast w celu nabycia żywności. Jezus odrzuca tę propozycję. Według Mk i Mt motywem jego działania jest współczucie dla ludzi (σπλαγχνίζομαι – Mk 6,34; Mt 14,14)[119]. Z perspektywy społeczno-politycznej kontekstu historycznego ziemi Izraela propozycja uczniów może być interpretowana jako wyraz akceptacji ekonomii imperialnej, opierającej się na pieniądzu jako środku wymiany dóbr („niech sobie kupią" Mk 6,36)[120]. Interesujące jest, że propozycja zakupu żywności przez głodnych, choć w różnych formach, pojawia się we wszystkich czterech redakcjach (Mk 6,36; Mt 14,15; Łk 9,12; J 6,5b), z tym że u Jana przedstawiona jest jako próba uczniów.

---

[118] Por. B. Zbroja, *„Ekologiczne" akcenty znaku rozmnożenia chleba (J 6,1-15)*, „Ekologiczne przesłanie Biblii", Kraków 2019, Petrus, s. 141–162.

[119] Por. *WSPGNT*, s.v. σπλαγχνίζομαι; *Thayer's Lexicon*, s.v. σπλαγχνίζομαι.

[120] Por. A.M. Wright, *The Emperor's New Loaves...*, op. cit.

Można tu dostrzec analogię do współczesnej mentalności konsumpcyjnej. Dominuje pogląd, że wszystkie dobra są dostępne jedynie za pośrednictwem pieniądza, a ich pozyskanie bez ekwiwalentu materialnego jest niemożliwe. Prawo państwowe dodatkowo wzmacnia tę tendencję, penalizując nawet próby wykorzystania odpadów spożywczych. W rezultacie, nawet odpadki stają się niedostępne dla najbardziej potrzebujących, pozbawiając ich możliwości pozyskania niezbędnych dóbr bez ponoszenia kosztów[121].

Jezus krytykuje ten model myślenia i poprzez własne działanie pokazuje, jak go przezwyciężyć. Dokonuje tego, przechodząc od logiki ekonomicznej do logiki daru. Ten proces rozpoczyna się od przyjęcia kilku chlebów (i ryb) od jednego z uczestników zgromadzenia. Dar ten pochodzi od osoby, która sama znajduje się w sytuacji niedostatku. Następnie Jezus dokonuje cudownego rozmnożenia chleba, a zgromadzona wokół Niego i uczniów wspólnota zaspokaja swój głód. Mistrz z Nazaretu nie stawia na pierwszym miejscu zaspokojenia własnych potrzeb, choć prawdopodobnie uczestniczy w tym niezwykłym posiłku. Gdy sam odczuwał głód, nie przemienił kamieni w chleb, aby się nasycić (por. Mt 4,3; Łk 4,3). Teraz, gdy chodzi o potrzeby innych, wykorzystuje swoją nadprzyrodzoną moc. Interpretacja tego fragmentu z perspektywy ekologii integralnej sugeruje, że gdy człowiek przestaje skupiać się wyłącznie na zaspokajaniu własnych potrzeb,

---

[121] Przypadków tego typu jest wiele. O jednym z nich donosi Kurier Poranny z dnia 28 listopada 2022. I. Krzewska, *Wybrała jedzenie ze śmietnika Biedronki. Dostała mandat za kradzież*, online: https://poranny.pl/wybrala-jedzenie-ze-smietnika-biedronki-dostala-mandat-za-kradziez-na-wniosek-31latki-bialostocki-sad-anulowal-jej-kare/ar/c117081641 (26.12.2022). Inny przykład podaje portal Prawo.pl: R. Skibińska, *Kradzież, szara strefa czy zabranie porzuconej rzeczy?*, online: https://www.prawo.pl/prawo/freeganizm-to-kradziez,517198.html (26.12.2022).

może dostrzec ubóstwo innych ludzi, a także wpływ swojego bogacenia się na ich status materialny. Dzielenie się tym, co się posiada, tworzy kulturę relacji opartej na darze i wdzięczności. Na świecie jest wystarczająco dużo żywności, aby nikt nie cierpiał głodu. Brakuje jednak ludzi, którzy chcą się podzielić z innymi tym, co posiadają, aby rozkład dóbr był bardziej sprawiedliwy, zgodnie ze stwierdzeniem Pawła „Nie miał za wiele ten, kto miał dużo. Nie miał za mało ten, kto miał niewiele" (2 Kor 8,15). W. Berry słusznie zauważa, że problem dzielenia się żywnością dotyczy całego naszego bytu na świecie, ponieważ „sposób, w jaki się odżywiamy, w znacznym stopniu determinuje sposób, w jaki świat jest użytkowany (...)"[122].

2.3.2. Przeciw marnotrawstwu (J 6,12)

Jednym z istotnych aspektów hermeneutycznych dla ekologicznej egzegezy tego fragmentu wydaje się narracja o zebraniu resztek po spożyciu posiłku. Uczestnicy zgromadzenia skrupulatnie zbierają dwanaście koszyków okruchów chleba, nie marnując nic. Termin „kosz" (κόφινος) oznacza mały wiklinowy pojemnik, stanowiący nieodłączny element wyposażenia podróżującego Żyda. Służył do przechowywania prowiantu i niezbędnych przedmiotów, by uniknąć spożywania pogańskiego, nieczystego pożywienia[123]. Choć Jezus nie wyjaśnia motywu zebrania „resztek" ani osobiście nie wydaje polecenia w tej sprawie, należy przypuszczać, że uczniowie nie podjęliby takiej inicjatywy z własnej woli. Po-

[122] W. Berry, *The Pleasures of Eating*, „What Are People for?: Essays", San Francisco, CA 1990, North Point Press, s. 149.

[123] W.W. Wessel, *Mark* (Expositor's Bible Commentary 8), red. D.A. Carson, F.E. Gaebelein, et al., Michigan, IN 1995, Zondervan, s. 674. Odnośnie greckiego określenia zob. *BDAG*, s.v. κόφινος; *Thayer's Lexicon*, s.v. κόφινος.

wód jest znany z przekazu Janowego: „aby nic nie zginęło” (ἵνα μή τι ἀπόληται, J 6,12). Czasownik ἀπόλλυμι może oznaczać zarówno zniszczenie, zmarnowanie, rozkład, jak i utratę, zaginięcie[124]. Ta postawa Jezusa wobec niemarnowania żywności jest jednym z fundamentów ewangelicznej ekologii[125].

W kontekście współczesnych strategii marketingowych promujących wzrost konsumpcji poprzez „planowane postarzanie” produktów, ewangeliczne przesłanie tego fragmentu może stanowić podstawę do kształtowania alternatywnego modelu zachowań konsumenckich, opartego na zasadzie niemarnowania zasobów[126]. Straty i marnotrawstwo żywności generują na świecie roczną utratę dochodów przekraczającą bilion dolarów, podczas gdy w 2020 r. ponad 690 milionów ludzi doświadczało niedożywienia[127]. Jednym z czynników sprzyjających marnowaniu żywności jest „kult świeżości”, wedle którego wartość produktu zależy od jego nowości lub daty produkcji[128]. W rezultacie wszystko, co nie jest najnowsze, jest odrzucane, a to prowadzi do „produkcji setek milionów ton odpadów (…). Nasz dom, ziemia, wydaje się zmieniać w ogromny składowisko odpadów” – zauważa papież Franciszek[129].

---

[124] Por. *BDAG*, s.v. ἀπόλλυμι; *Thayer's Lexicon*, s.v. ἀπόλλυμι.

[125] Zob. B. Zbroja, *„Ekologiczne” akcenty znaku rozmnożenia chleba (J 6,1-15)*..., op. cit., s. 158.

[126] Termin „planowane starzenie” został ukuty przez V. Packard, zob. *The Waste Makers*, Richmond Hill 1960, Simon & Schuster of Canada. Por. także W.M. Sumani, *Contro la cultura dello scarto nel settore alimentare*, „La Civiltà Cattolica” 172/4111 (2021), s. 34–42.

[127] Por. A. Craigen, K. Davis, *How Cities Can Fight Food Loss and Waste*, online: https://www.undp.org/blog/how-cities-can-fight-food-loss-and-waste (26.10.2023).

[128] Zob. W.M. Sumani, *Contro la cultura dello scarto nel settore alimentare*..., op. cit.

[129] LS 21.

Z ekologicznego punktu widzenia cud opisany przez czterech ewangelistów może stanowić wskazówkę do implementacji zrównoważonej strategii żywieniowej oraz ewangeliczną podstawę paradygmatu ograniczania nadmiernej produkcji odpadów. Papież Franciszek podkreśla: „Jezus prosi swoich uczniów, aby nic się nie zmarnowało – nic nie powinno ulec marnotrawstwu!”[130].

2.3.3. Wnioski

Cud rozmnożenia chleba w kontekście ekologii integralnej można interpretować na cztery sposoby, niezależnie od wybranej redakcji:

1. Wezwanie do solidarności z potrzebującymi: Jezus okazuje współczucie głodnym i podejmuje działanie, aby ich nakarmić, dając przykład do naśladowania.
2. Krytyka konsumpcjonizmu: Uczniowie proponują tłumom zakup żywności w pobliskich miastach, co akceptuje ekonomię opartą na pieniądzach. Jezus odrzuca takie rozwiązanie i dokonuje cudownego rozmnożenia chleba, ukazując w ten sposób, że konsumpcjonizm prowadzi do marnowania żywności i nierówności społecznych.
3. Apel o sprawiedliwe i ekologiczne gospodarowanie zasobami: Na świecie jest wystarczająco dużo żywności dla wszystkich, ale głód jest powszechny ze względu na nierówny podział. Jezus pokazuje, że dzielenie się dostępnymi dobrami może zaspokoić potrzeby wszystkich.
4. Dzielenie się żywnością jako wyraz troski o stworzenie: Jedzenie jest darem od Boga przeznaczonym dla wszystkich.

[130] Franciszek, Audiencja Generalna (5 czerwca 2013), online: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2013/documents/papa-francesco_20130605_udienza-generale.html (12.01.2023).

Dzieląc się nim, wyrażamy wdzięczność i budujemy relacje z ludźmi, chroniąc też środowisko. Z kolei marnowanie żywności przyczynia się do degradacji przyrody.

Powyższa interpretacja pomija teologiczne odniesienia do Eucharystii. Uwzględniając jednak tę symbolikę i interpretując obraz jako doskonałe duchowe nasycenie, w ekologicznej lekturze dostrzegamy urzeczywistnienie pełni relacji człowieka z Bogiem i świata materialnego z duchowym. To obiecane przez Jezusa spełnienie jest możliwe w integralnym podejściu do stworzonego świata i włączeniu całego stworzenia do relacji Bóg-człowiek.

2.4. Podsumowanie rozdziału

W interpretacji ekologicznej, jak i w każdej współcześnie odkrywanej lekturze, istotne jest zwrócenie uwagi na symbolikę tekstów. Symbole religijne są wieloznaczne, ponieważ wierzący interpretują je w kontekście własnego zaangażowania i doświadczenia, nie ograniczając się do znaczenia zamierzonego przez autora[131].

Analizując przypowieści, można wyróżnić trzy potencjalne warstwy dostępne dla interpretacji ekologicznej:

1. Warstwa zewnętrzna – dosłowny wymiar tekstu: Większość przypowieści Jezusa w warstwie dosłownej odnosi się do świata przyrody. Jednak opis przyrodniczy nie jest równoznaczny z ekologią. Żadna z przypowieści nie opowiada bezpośrednio o potrzebie ochrony przyrody. Nie ma zatem możliwości interpretacji ekologicznej w tej warstwie.

[131] Por. N. Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom: Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation*, Philadelphia, PA 1976, Fortress Press, s. 29; J.N. Suggit, *Jesus the Gardener: The Atonement in the Fourth Gospel as Re-creation*, „Neotestamentica” 33/1 (1999), s. 161.

2. Warstwa pośrednia – analiza kontekstu powstania tekstu: Na przykładzie przypowieści o siewcy można było zadawać pytania, czy Jezus znał metody odłogowania ziemi i czy jego przypowieść zawierała aluzje do tych sposobów? Być może tak, ale na tej płaszczyźnie można dojść do sprzecznych wniosków. Większa część takiej analizy będzie oparta na domysłach i podatna na błąd przypisywania tekstowi znaczenia, którego nie ma. Tego typu domniemania mogą być interesujące, ale trudno na ich podstawie wysnuć jednoznaczne wnioski[132].
3. Warstwa głęboka – przekaz rzeczywistości niewidzialnej, prawdy moralnej: Ta płaszczyzna jest dostępna dla interpretacji ekologicznej tylko w ujęciu integralnym, ponieważ Jezus nie daje bezpośrednich wskazań moralnych odnośnie ochrony stworzonego świata. Z punktu widzenia integralności (jej społecznego aspektu) możemy jednak uznać za ekologiczne wskazówki do pogłębienia i naprawy relacji z Bogiem i drugim człowiekiem.

W przekazie Marka Jezus po chrzcie spędza czterdzieści dni na pustyni, wśród dzikich zwierząt. Interpretacja ekologiczna tego obrazu przedstawia wizję świata, w którym człowiek i natura żyją w harmonii. Pustynia staje się miejscem, gdzie człowiek i zwierzęta koegzystują w pokoju. Ta interpretacja jest zgodna z biblijnymi

---

[132] Jeden z takich domysłów opisany został w artykule blogowym pt. „Ekologiczny antycud". Omawia on przeklęcie przez Jezusa drzewa figowego i doprowadzenie do jego uschnięcia. Ukazuje oskarżenie Jezusa o nieekologiczne zachowanie i niszczenie przyrody. Na płaszczyźnie dosłownej i nie biorąc pod uwagę kwestii anachronizmu, takie oskarżenie można by uznać za słuszne. Zob. B.M. Drozdek, *Ekologiczny antycud – i co z niego wynika*, online: https://mulierreligiosa.wordpress.com/2014/09/14/ekologiczny-antycud-i-co-z-niego-wynika/ (31.10.2023), online: https://mulierreligiosa.wordpress.com/2014/09/14/ekologiczny-antycud-i-co-z-niego-wynika/ (12.12.2023).

zapowiedziami mesjańskiego pokoju, w którym całe stworzenie będzie żyć w harmonii (np. Iz 11,6). Ekologiczna lektura tego fragmentu ukazuje wizję świata, w którym człowiek jest częścią natury i żyje z nią w haromonii. Obraz ten jest zgodny z założeniami ekologii integralnej, dążącej do ustanowienia relacji zgodnej z naturą między człowiekiem a resztą stworzenia[133].

W tym fragmencie, jak też w analizowanym cudzie uciszenia burzy na jeziorze, zarysowuje się koncepcja świata, w którym natura i człowiek są zaangażowane w eschatologiczny konflikt między dobrem a złem. W tym sporze zwycięży dobro, reprezentowane przez Boga i Jego Syna Jezusa. Królestwo Boże, które przyniesie zwycięstwo dobra, będzie oznaczać przywrócenie harmonii i pokoju w całym stworzonym świecie. Taka koncepcja ma istotne implikacje dla ekologicznej lektury Ewangelii. Współczesna kosmologia, dzieląca rzeczywistość na trzy domeny ontologiczne – świat ludzki, naturalny i nadprzyrodzony (czasami eliminująca ten trzeci element) – nie jest w stanie uchwycić sensu zapowiedzi królestwa Bożego przekazywanej przez Ewangelie. Jeśli interpretacja ekologiczna zakłada współczesną kosmologię, nie odpowiada koncepcji, która jest zawarta na kartach Ewangelii[134].

Kazanie na Górze z kolei zawiera wskazania o charakterze ekologicznym, wynikające z potępienia chciwości, przesadnej troski i braku roztropności. Te postawy skutkują naruszeniem harmonii ekologicznej ziemi, nadmiernym zużyciem zasobów naturalnych i pogorszeniem stanu środowiska. Chciwość prowadzi do nadmiernego gromadzenia dóbr, które są nietrwałe i nie dają prawdziwego szczęścia. Troska świadczy o braku zaufania do Boga, a brak roztropności skutkuje działaniami, które szkodzą środo-

---

[133] Por. G.H. Williams, *Wilderness and Paradise in Christian Thought*..., op. cit., s. 23–24.

[134] Por. M. Harris, *Synoptic Gospels*..., op. cit., s. 216.

wisku. Kazanie na Górze może być odczytywane jako źródło inspiracji dla rozwoju ekologicznej duchowości[135]. Nauczanie Jezusa o sprawiedliwości, pokorze oraz miłości do Boga i bliźniego jest inspiracją do lektury w duchu ekologii integralnej, w której ideałem jest pełnia harmonii między światem boskim, ludzkim i resztą stworzenia.

W przypowieściach i cudach Jezusa można dostrzec odniesienia do przyrody, wykraczające poza funkcję ilustracyjną czy porównawczą. Niosą one znaczenie teologiczne i kosmologiczne, a ewangeliści wykorzystują obrazy natury, aby ukazać relację między Bogiem a stworzeniem.

Analiza tych tekstów ujawnia ich potencjał do interpretacji ekologicznej, wskazując na:

– Wagę relacji między ludźmi a naturą: Przypowieści o siewcy i ziarnku gorczycy wskazują, że Słowo Boże owocuje tylko w odpowiednim środowisku. Podobnie, relacja z naturą powinna być budowana we właściwym środowisku, które można określić jako opiekę i szacunek[136].
– Potrzebę troski o środowisko naturalne: Cud uciszenia burzy zapowiada eschatologiczną przyszłość bez chaosu i niszczenia[137]. Analogicznie, wierzący powinni troszczyć się o środowisko, przywracając harmonię i pokój.

Należy jednak zachować ostrożność w interpretacji tych tekstów w kluczu ochrony środowiska. Ewangeliści nie posiadali współczesnej świadomości ekologicznej, a ich obrazy przyrody należy odczytywać w kontekście ich czasów i kultury. Mimo to,

---

[135] Por. M. Machinek, *Czy „Kazanie na Górze" ma wymiar ekologiczny?*, op. cit., s. 310.

[136] Por. G.W. Fisher, *Symbiosis, Partnership, and Restoration in Mark's Parable of the Sower*..., op. cit., s. 379.

[137] Zob. R. Bauckham, *Jesus, God and Nature in the Gospels*..., op. cit.

przypowieści i cuda Jezusa mogą inspirować do rozwoju integralnej ekologicznej duchowości.

We wszystkich czterech Ewangeliach opisano cud rozmnożenia chleba i ryb dla kilku tysięcy ludzi. Z perspektywy ekologicznej niesie on przesłanie o relacjach między ludźmi a stworzeniem. Z jednej strony ukazuje znaczenie dzielenia się, które jest ważniejsze od dążenia do zysku. Jezus odrzuca propozycję, by tłumy kupiły żywność. Nakazuje, aby to uczniowie nakarmili głodnych. Wydarzenie ten ujawnia problem marnotrawstwa żywności[138]. Jezus nakazuje uczniom zebrać resztki po posiłku. Cud rozmnożenia chleba staje się przykładem zrównoważonego wykorzystywania zasobów naturalnych. Inspiruje do odpowiedzialnego podejścia do relacji z naturą, w tym do ograniczenia marnotrawstwa żywności.

---

[138] Zob. B. Zbroja, *„Ekologiczne" akcenty znaku rozmnożenia chleba (J 6,1–15)*..., op. cit., s. 158.

3. *Corpus Paulinum*

3.1. Wprowadzenie

Jeszcze w latach sześćdziesiątych listy Pawła nie cieszyły się opinią tekstów, w których można zauważyć zainteresowanie teologią stworzenia i naturą. To samo odnosiło się do nie-Pawłowego, ale wchodzącego w skład *Corpus Paulinum*, listu do Hebrajczyków. W związku z tym nie szukano w nich treści do ekologicznej interpretacji, pozostawiając je poza „zieloną" debatą. Uważano, że ich „indywidualistyczna chrystologia jest reliktem greckiego dualizmu. Nie ma ona nic do powiedzenia na temat natury, stworzenia i kosmicznej eschatologii"[1]. Od tamtego czasu wielu teologów zainteresowanych światem natury podjęło temat ekologii w listach Pawłowych, udowadniając, że ta ocena była błędna. Inaczej w przypadku listu do Hebrajczyków, wobec którego stanowisko jakoby umniejszał znaczenie świata materialnego, pozostało aktualne na dłużej[2]. Ilość prac poświęconych lekturze ekologicznej tego pisma jest nadal znikoma.

---

[1] J.P. Martin, *Cosmic Christ and Cosmic Redemption*, „Affirmation" I/2 (1967), s. 5.

[2] Odnośnie tej opinii zob. A.L.B. Peeler, *The Greening of Hebrews? Ecological Readings in the Letter to the Hebrews*, „Review of Biblical Literature" 16 (2014), s. 458.

3.1.1. Dotychczasowe analizy

W porównaniu z analizami listu do Hebrajczyków i innych pism Nowego Testamentu (Ewangelii, listów Katolickich), prace dotyczące pism Pawła odczytywanych przez pryzmat ekologiczny są dość liczne. Jedynie zainteresowanie ekointerpretacją księgi Apokalipsy można uznać za dorównujące listom Pawłowym[3]. Sztandarowa praca D.G. Horrella „Greening Paul: Reading the Apostle in a Time of Ecological Crisis" z 2010 r. stawia sobie za zadanie dogłębną, szeroko zakrojoną próbę interpretacji pism Pawłowych z perspektywy ekologicznej[4]. Wydawałoby się, że to dzieło, wyczerpujące temat, mogłoby dopełnić ekologicznego studium tekstów Pawłowych. Tymczasem jednak sam autor stwierdza, że nadal brak jest całościowego opracowania listów Apostoła Narodów[5]. Wspomniane studium, choć dogłębnie ujmuje Pawłową ekoteologię, koncentruje się w swojej analizie na dwóch tekstach (Rz 8,19–23; Kol 1,15–20), traktując je jako teologiczny klucz interpretacyjny dla całego dzieła Pawła.

Inne prace poświęcone ekolekturze listów Pawłowych zwykle skupiają się wokół nurtu neoortodoksyjnego związanego z osobą D.G. Horrella, choć nie jest to regułą[6]. Przykładem analizy w nurcie radykalnym jest studium B. Byrnea dotyczące listu do Rzymian[7].

---

[3] Więcej odnośnie Apokalipsy w niniejszej pracy zob. p. 5.4.

[4] D.G. Horrell, C. Hunt, et al., *Greening Paul: Reading the Apostle in a Time of Ecological Crisis*..., op. cit.

[5] Zdanie, o którym mowa, brzmi: „Jednak do tej pory, pomimo częstych (często raczej przelotnych) odwołań do niektórych ulubionych tekstów w listach Pawłowych na poparcie agendy ekologicznej, nie podjęto gruntownej, szeroko zakrojonej próby odczytania Pawła z perspektywy ekologicznej", por. *ibid*., s. 2.

[6] Więcej informacji o tym nurcie zob. p. 1.3.3.

[7] B. Byrne, *Creation Groaning: An Earth Bible Reading of Romans 8.18-22*, „Readings from the Perspective of Earth" (Earth Bible), London 2000, Bloomsbury, s. 193–203.

Wśród nielicznych opracowań ekologicznych odnoszących się do listu do Hebrajczyków należy wspomnieć o dwóch pracach J.S. Lampa[8]. Zastosowane w nich podejście do odczytania tekstu Nowego Testamentu odpowiada szkole N.C. Habla[9]. Jak sam autor wyjaśnia, pierwsze studium jest zbiorem analiz wybranych fragmentów listu, drugie składa się z bardziej rygorystycznego komentarza ekologicznego do całego listu[10].

Można spostrzec, że nurt neoortodoksyjny chętniej podejmuje temat listów Pawła w ekolekturze, natomiast analiza listu do Hebrajczyków wydaje się być bliższa nurtowi radykalnemu.

3.1.2. Wybór tekstów i uzasadnienie

Corpus Paulinum charakteryzuje różnorodność tematyki, gatunków literackich i terminologii. Autorstwo pism wchodzących w jego skład przypisuje się nie tylko Pawłowi[11]. Niniejszy rozdział, uwzględniając dotychczasowe opracowania ekologiczne, stawia sobie za cel analizę tych tekstów w świetle ekologii integralnej. Jest to uzasadnione, biorąc pod uwagę kluczową rolę Pawła w kształtowaniu fundamentów teologii chrześcijańskiej. Czy z pism *Corpus Paulinum* można wydobyć treści stanowiące moralne i teologiczne wskazówki dotyczące integralnego życia w harmonii z Bogiem i całym stworzeniem?

---

[8] Zob. J.S. Lamp, *The Greening of Hebrews?*, Eugene, OR 2012, Pickwick; J.S. Lamp, *Hebrews: An Earth Bible Commentary: A City That Cannot Be Shaken* (Earth Bible), London; New York, NY 2020, T. & T. Clark.

[9] Tzw. nurt radykalny, zob. p. 1.3.2.

[10] Zob. J.S. Lamp, *Hebrews: An Earth Bible Commentary*..., op. cit., s. 1.

[11] Zob. P. Boucaud, *The Corpus Paulinum: Greek and Latin Exegesis of the Epistles in the First Millennium*, „Revue de l'histoire des religions" 230/3 (2013), s. 305.

W celu „zielonej" interpretacji tej części Nowego Testamentu zdecydowano się na tematy związane z relacją dyskursu teologicznego (przede wszystkim eschatologicznego i soteriologicznego) do świata stworzonego. Czy Bóg planuje odkupić cały świat, w tym naturę? Czy natura potrzebuje odkupienia? Te pytania zostaną przeanalizowane na podstawie fragmentów listów do Rzymian i 12 Koryntian. Z pism deuteropawłowych uwzględniono list do Kolosan, dodatkowo odrębną część poświęcono listowi do Hebrajczyków. Wybór ten podyktowany został tematyką podjętą w dyskusji ekologicznej, a nie znaczeniem poszczególnych perykop.

Wyodrębnienie interesujących nas tekstów wymaga uzasadnienia. Dwa fragmenty, Rz 8,19–23 i Kol 1,15–20, stanowią kluczowe źródła dla ukazania Pawłowej myśli o miejscu stworzeń pozaludzkich w kosmicznej historii zbawienia. Częste cytowanie tych tekstów i wykorzystywanie w ekoteologii podkreśla ich fundamentalne znaczenie[12]. Proponowana przez nie eschatologia i chrystologia stwarzają podstawę do odczytania teologicznej wizji relacji człowieka ze światem przyrody i miejsca stworzeń pozaludzkich w kosmicznej historii zbawienia.

Analiza obejmuje również fragmenty 2 Kor, gdzie Paweł posługuje się terminem „nowe stworzenie". Pojęcie to wywołuje dyskusję na temat „zawartości" nowego stworzenia – czy obejmuje ono świat zwierząt i roślin? Na czym polega jego „nowość"? Czy wiąże się z unicestwieniem „starego" stworzenia? Rozważania prowadzą dalej do refleksji nad formą istnienia po paruzji, analizowanej w 1 Kor 15,51–57. Nasze studium skupia się na kwestii kontynuacji życia na tej samej (choć odnowionej) ziemi[13]. Afir-

---

[12] Tak stwierdza D.G. Horrell, C. Hunt, et al., *Greening Paul: Reading the Apostle in a Time of Ecological Crisis*..., op. cit., s. 64.

[13] Widać tutaj zbieżność tematyczną, z analizą poświęconą Ewangeliom synoptycznym, a dokładniej z implikacjami związanymi z zapowiedzią nadejścia królestwa Bożego (p. 2.2.2) i z tzw. „cudami natury" (p. 2.2.4).

macja tego założenia niesie ze sobą implikacje ekologiczne służące przygotowaniu ludzkości do paruzji. Nawrócenie i pokuta, do których zachęca Paweł, powinny obejmować troskę o świat przyrody, które można ująć jako „nawrócenie ekologiczne".

Ostatni analizowany tekst stanowi list do Hebrajczyków. Często stawiany jest mu zarzut braku troski o świat pozaludzki. Niniejsza praca bada słuszność tych oskarżeń.

3.2. Listy Pawłowe

3.2.1. Zbawienie dotyczy całego stworzenia (Rz 8,19–23)

Protopawłowy list do Rzymian stanowi „soteriologiczną syntezę teologii Apostoła Narodów"[14]. Z punktu widzenia lektury ekologicznej kluczowe znaczenie ma przedstawiona przez Pawła koncepcja zbawienia jako wydarzenia osadzonego w historii świata i obejmującego całe stworzenie[15]. Szczególnie fragment Rz 8,1923, opisujący ludzkość i stworzenie jako oczekujące na wyzwolenie z niewoli zepsucia, skłania do refleksji nad zakresem znaczeniowym terminu „stworzenie". Czy obejmuje on wyłącznie ludzkość, czy też rozciąga się na resztę świata, w tym faunę, florę i przyrodę nieożywioną?[16] Odpowiedź na to pytanie determinuje implikacje tekstu Pawła dla lektury ekologicznej.

---

[14] BT5, Wstęp do listu do Rzymian.

[15] Por. D.J. Moo, *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids, MI 1996, Eerdmans, wyd. 12, s. 22–27.

[16] W Rz 1,20–25 pojęcie „stworzenie" zdaje się obejmować wszystkie stworzone byty, w tym ssaki, ptaki, gady i także ludzi. Jednak bibliści nie są zgodni co do zakresu określenia. Część badaczy kwestionuje szerokie ujęcie tego terminu – np. C.E.B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans. Volume I. Introduction and Commentary on Romans I–VIII.* (The International Critical Commentary

Szerszym kontekstem Rz 8,19–23 jest wyjaśnienie usprawiedliwienia w Chrystusie. Paweł opisuje życie ludzkie jako podróż człowieka, początkowo pogrążonego w niewoli grzechu, a następnie zanurzonego w śmierci Chrystusa, by ostatecznie zostać wyzwolonym i zmartwychwstać jako dziecko Boże (zob. Rz 5,12–16). Fakt wyzwolenia w Chrystusie stanowi dla Pawła dowód utraty władzy Prawa nad wierzącymi, a zarazem staje się fundamentem równości wszystkich ludzi[17].

Pomimo wyzwolenia z mocy grzechu, człowiek wciąż doświadcza swej grzeszności (jest „zaprzedany w niewolę grzechu" – Rz 7,14). Paweł podkreśla, że jedynie w Chrystusie jest nadzieja na uwolnienie od czynienia zła zamiast dobra, którego człowiek pragnie (zob. Rz 7,14–25)[18].

Czy Paweł, opisując panowanie grzechu, miał na myśli również grzech ekologiczny? Biorąc pod uwagę kontekst listu do Rzymian, jest to wątpliwe. Choć współcześni Pawłowi doświadczali już skutków dewastacji środowiska, nie była jeszcze ona przedmiotem refleksji[19].

Na przestrzeni czasu podejmowano próby interpretacji omawianego fragmentu w duchu troski o świat stworzony. Koncentrowały się one na analizie terminu κτίσις – czy oznacza on „istotę stworzoną", czy stworzenie jako całość. W Nowym Testamencie

on the Holy Scriptures of the Old and New Testament), Edinburgh 1975, T. & T. Clark, t. 1, wyd. 6, s. 411–412. Uważa on, że nie należą do niego niechrześcijanie ani też siły anielskie.

[17] Por. R. Jewett, R.D. Kotansky, et al., *Romans: A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis, MN 2007, Fortress Press, s. 437–439. Jewett komentuje tutaj Rz 7,6.

[18] Por. D.J. Moo, *The Epistle to the Romans*..., op. cit., s. 441–451.

[19] Por. obszerna analiza tematu w J.D. Hughes, *An Environmental History of the World: Humankind's Changing Role in the Community of Life*, New York, NY 2009, Routledge; J.D. Hughes, *Environmental Problems of the Greeks and Romans*..., op. cit.

termin ten pojawia się dziewiętnaście razy, z czego dziewięciokrotnie w listach Pawłowych. Zawsze jest pochodną czasownika „tworzyć” κτίζω, oznaczając przedmiot aktu stwórczego Boga – „stworzenie jako całość”, „całe stworzenie”[20]. Takie znaczenie κτίσις posiada również w literaturze pozabiblijnej[21].

LXX zawiera przykłady użycia terminu κτίσις na oznaczenie stworzenia. Księga Mądrości (2,6) mówi: „Nuże więc! Korzystajmy z tego, co dobre, skwapliwie używajmy świata (κτίσις) w młodości!”. Inne przykłady zastosowania κτίσις w odniesieniu do stworzonego świata można znaleźć w Jud 16,14; Mdr 16,24; 19,6; Syr 16,17; 49,16. Jest interesujące, że LXX, tłumacząc hebrajskie pisma, nigdzie nie używa pojęcia κτίσις.

Apokryfy Starego Testamentu również mówią o nowym kosmicznym stworzeniu. Przykładowo w *4Ezd* 7,75 czytamy: „pisarz apeluje do Boga: będziemy zachowani w odpoczynku, aż nadejdą czasy, kiedy odnowisz (lub pojednasz) stworzenie, czy też od razu będziemy dręczeni?”[22].

Wyczerpujące rozróżnienie znaczenia terminu κτίσις w ujęciu Ojców Kościoła i późniejszych komentatorów Pisma Świętego przedstawia praca pod redakcją D.G. Horrella[23]. Poniższa tabela, opierając się na tej analizie, ukazuje przyjmowany sens terminu.

---

[20] *TDNT*, s.v. κτίζω, κτίσις; *WSPGNT*, s.v. κτίζω, κτίσις; *Thayer's Lexicon*, s.v. κτίζω, κτίσις.

[21] Znaczenie κτίσις jako całego stworzenia jest również utrzymywane między innymi w *ApMos* 32; *TestLevi* 4,1; *TestNapht* 2,3; *ParJer* 9,6; *Hv* 3,4,1; *EpArist* 139. Por. też *BDAG*, s.v. κτίσις.

[22] Inne przykłady to: *Jub* 1,29; 4,26; *HenEt* 71,1; *2Bar* 32,6 oraz pisma Qumran: 1QS 4,25; 1 QH[a] 13,1112.

[23] D.G. Horrell, C. Hunt, et al., *Greening Paul: Reading the Apostle in a Time of Ecological Crisis*..., op. cit., s. 65–66.

Autor	Dzieło	Znaczenie określenia κτίσις
Orygenes	*Princ.* 3.5.4.116–22; *Comm. Rom.* 7.4	Ciała niebieskie i siły anielskie.
Augustyn	*Exp. quaest. Rom* 53; *Div. quaest.* 83.67: *Fid. symb.* 10[23])	Łacińskie *creatura* odnosi się do ludzkiego ducha, duszy i ciała.
Ambroży	*Ep.* 34.4–9 *Ep.* 34.10–11; 35.1–2.	Ludzie i ciała niebieskie podlegają próżności, ale możliwe, że aniołowie, a nawet każde stworzenie, mogą jęczeć w naszym imieniu.
Tomasz z Akwinu	*ST Suppl.* III. q.91. a.2, ad 6 *ST Suppl.* III. q.91, a.5	Ciała niebieskie.
Bonawentura	*Lignum Vitae*	Nie ma podstaw do oczekiwania odnowienia zwierząt, roślin lub minerałów.
Ireneusz	*Haer.* 5.32, *Haer.* 5.36	Cały „stworzony porządek" zostanie przywrócony do swego nieskazitelnego stanu.
Tertulian	*Herm.* 11	Wyzwolenie stworzenia to wypełnienie proroctw Pisma Świętego dotyczących cech nowej ziemi i jej dziedziczenia.
Jan Chryzostom	*Hom. Rom.* 14	Nawiązuje do Iz 11,7 i 65,25 i pyta „jaki to musi być rodzaj zboża, którego sama słoma jest odpowiednim pokarmem dla lwów?"

Tabela 1. Znaczenie terminu κτίσις w ujęciu Ojców Kościoła.

Analiza tekstu Pawła pozwala stwierdzić, że κτίσις to spersonifikowane stworzenie, które może czekać z niecierpliwością (8,19),

posiadać wolę (8,20) i jęczeć w bólach (8,22). Taka personifikacja nie jest nowa w Biblii. Podobne opisy dotyczące ziemi można znaleźć m.in. w Iz 24,4 czy Jr 4,28.

Zróżnicowana interpretacja κτίσις jest również obecna we współczesnej teologii[24]. W niniejszej analizie istotne jest, czy termin odnosi się do świata naturalnego, czy też obejmuje jedynie człowieka lub świat niebiański (anielski). Charakterystyczna zmiana w rozumieniu κτίσις nastąpiła w latach siedemdziesiątych XX wieku. Początkowo termin ten odnoszono do świata niewierzących, niechrześcijan lub do samej materii (substancji). Człowiek pozostawał w centrum, a κτίσις miała drugorzędne znaczenie dla zbawienia dokonanego przez Chrystusa. Rozwój myśli ekologicznej w latach siedemdziesiątych XX wieku (zob. p. 1.2) spowodował przeniesienie akcentu znaczeniowego κτίσις z samego człowieka na naturę i całe stworzenie[25].

Na podstawie analizy tekstu Rz 8,19–22 można wysnuć wniosek, że Paweł nadaje κτίσις cechy świadomego podmiotu. Stworzenie to ukazane jest jako zdolne do oczekiwania z utęsknieniem (Rz 8,19), posiadania woli (Rz 8,20) i doświadczania bólu (Rz 8,22)[26]. Jak zaznaczono powyżej, tego rodzaju personifikacja

[24] Zob. R. Jewett, R.D. Kotansky, et al., *Romans*..., op. cit., s. 511–512.

[25] Omówienie różnych znaczeń κτίσις zob. m.in. B. Byrne, *Creation Groaning: An Earth Bible Reading of Romans 8.18-22*..., op. cit.; R. Jewett, R.D. Kotansky, et al., *Romans*..., op. cit.; J. Moltmann, *God in Creation: An Ecological Doctrine of Creation*..., op. cit.; M.S. Northcott, *The Environment and Christian Ethics*, Cambridge; New York, NY 1996, Cambridge University Press; H.P. Santmire, *Nature Reborn*..., op. cit.

[26] Personifikacja jest powszechnym środkiem wyrazu w tekstach biblijnych, zwłaszcza poetyckich. Rz 8 ma taki charakter np. według C.E.B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans. Volume I. Introduction and Commentary on Romans I-VIII*..., op. cit., t. 1, s. 404–405.

nie jest niespotykana w Bibli, widać ją np. w Iz 24,4; Jr 2,22 czy 4,28, gdzie ziemia jęczy lub wypowiada słowa.

Odczytując tekst Rz 8,21, dostrzegamy, że κτίσις poddana została „niewoli rozkładu" – τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς. Pojęcie φθορά (zepsucie, rozkład) poza listami Pawłowymi pojawia się jedynie w 2 liście Piotra (1,4; 2,12.19), gdzie nabiera zbliżonego znaczenia[27]. Zakładając, że κτίσις odnosi się do śmiertelnych stworzeń, φθορά może oznaczać cielesną śmierć stworzenia. W tym kontekście Paweł prawdopodobnie nawiązuje do grzechu Adama i Ewy, którego konsekwencją, zgodnie z przepowiednią Boga, była śmierć. Dalej idąca interpretacja tej relacji pozwala na odniesienie φθορά do rozwijającej się w tle narracji z Rdz 1–11, gdzie zepsucie obejmuje całe ciało. Sugeruje to, że φθορά, o którym mowa u Pawła, jest zjawiskiem szerszym i wykracza poza ludzką śmiertelność (podobnie jak w 2 P)[28]. Pojęcie „niewoli rozkładu" można interpretować zarówno w kategoriach fizycznych, jak i moralnych. Mimo to, ludzkość i stworzenie mają wspólną nadzieję. Stworzenie oczekuje, że odkupienie ludzkości przyniesie wolność i chwałę całemu światu.

Pojęcie „marność" (ματαιότης) jest kluczowe dla szerszego ujęcia myśli Pawła. Według tekstu, stworzenie zostało poddane marności. Termin ten jest charakterystyczny dla LXX Koh, gdzie tłumaczy hebrajskie הֶבֶל (por. Koh 1,2.14; 2,1.11.15.17.19.21.23.26; 3,19; 4,4.7–8.16; 5,6.9; 6,2.4.9.11–12; 7,6.15; 8,10.14; 9,9; 11,8.10; 12,8)[29]. W Nowym Testamencie występuje rzadko, tylko w 2 P 2,18 i Ef 4,17. W kontekście Pawła „marność" jest postrze-

---

[27] Zob. *BDAG*, s.v. φθορά; *WSPGNT*, s.v. φθορά; *Thayer's Lexicon*, s.v. φθορά.

[28] Por. D.G. Horrell, C. Hunt, et al., *Greening Paul: Reading the Apostle in a Time of Ecological Crisis*..., op. cit., s. 75.

[29] Zob. *BDAG*, s.v. ματαιότης; *WSPGNT*, s.v. ματαιότης; *Thayer's Lexicon*, s.v. ματαιότης.

gana jako konsekwencja upadku pierwszych ludzi. Z powodu nieposłuszeństwa Adama i Ewy całe stworzenie jej podlega, mimo że z natury jest dobre (por. Rdz 1,12)[30]. Termin ten ma wydźwięk negatywny. Marność nie jest tylko czymś nietrwałym, jak u Koheleta, ale czymś, w czym grzeszni ludzie upatrują szczęścia, za czym gonią, a co w rzeczywistości jest bezwartościowe. Bliskim tłumaczeniem może być zatem próżność (tak właśnie tłumaczy BT ματαιότης w 2 P 2,18 i Ef 4,17). To Bóg poddał κτίσις marności jako konsekwencję ludzkiego grzechu. Podkreśla to ludzką odpowiedzialność za stan, w którym znajduje się stworzenie.

Stworzenie wspólnie jęczy i wzdycha w bólach rodzenia (συστενάζει καὶ συνωδίνει – 8,22). Ten wspólny (przedrostek συν) jęk jest porównywany do bólu porodowego[31]. Z tego powodu czasami interpretuje się go jako czas narodzin obiecanej nowej ziemi, któremu towarzyszą wstrząsy i cierpienia analogiczne do porodowych. Paweł w sposób niespotykany w Nowym Testamencie używa obu określeń z przedrostkiem συν, podkreślając wagę wspólnego cierpienia całego stworzenia (πᾶσα ἡ κτίσις – 8,22) i nieuchronność tych doświadczeń. Żadna część stworzenia nie jest pominięta w cierpieniu, ale jednocześnie i w nadziei na wyzwolenie. Inne rozumienie jęków odnosi je do opłakiwania upadku człowieka lub traktuje jako alegorię wyjścia z Egiptu[32]. Nie

---

[30] Por. D.G. Horrell, C. Hunt, et al., *Greening Paul: Reading the Apostle in a Time of Ecological Crisis*..., op. cit., s. 75–76.

[31] Zob. *BDAG*, s.v. συνωδίνω, συστενάζω. Określenia spotykane w Piśmie Świętym w formie pozbawionej przedrostka συν-: ὠδίνω w Ga 4,19; 4,12; Ap 12,2 i częściej użyte στενάζω (6 razy) w Mk 7,34; Rz 8,23; 2 Kor 5,2; 5,4; Hbr 13,17; Jk 5,9.

[32] Na temat narodzin nowej ziemi zob. C.E.B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans. Volume I. Introduction and Commentary on Romans I-VIII*..., op. cit., t. 1, s. 416. Opłakiwanie grzechu człowieka zob. np.. L. Braaten, *All Creation Groans: Romans 8:22 in Light of the Biblical Sources*, „Horizons in Biblical Theology" 28/2

można jednak pominąć faktu, że to cierpienie ma miejsce w nadziei, która wskazuje na eschatologiczny wymiar opisywanych wydarzeń. Stworzenie z niecierpliwością oczekuje i tęskni za objawieniem wierzących chrześcijan, co wiąże się z ich przybraniem za synów Bożych. Adopcja odnosi się do odkupienia ciał, a to sugeruje związek ze zmartwychwstaniem (por. 1 Kor 15,35–54; 2 Kor 1,1–5).

Objawienie synów Bożych stanowi szczyt nadziei stworzenia. Oczekiwanie na wyzwolenie z marności, towarzyszące poddaniu stworzenia tejże marności, zawsze było i jest obecne. Stworzenie pragnie ujrzeć manifestację synów Bożych i ich chwały. Paweł opisuje tu sytuację, w której κτίσις, wraz z wierzącymi, dostąpi wolności od śmierci i rozkładu. Można dostrzec paralelę z nurtem apokaliptyki żydowskiej, zgodnie z którym odkupieniu ulegnie całe stworzenie, a nie tylko ludzkość, i to poprzez proces odnowy, a nie zniszczenia[33]. Historia przedstawiona przez Pawła skupia się na procesie wybiegającym w przyszłość.

Narracja Pawła zawiera schemat czasowy, ukazując historię świata jako transformację od przeszłości, przez teraźniejszość, ku przyszłości. W przeszłości stworzenie zostało poddane marności i rozkładowi. Obecnie trwa okres jęków i bólów rodzenia, ale też nadziei. Wierzący posiadają już pierwsze dary Ducha i oczekują na przybranie za synów. W przyszłości nastąpi objawienie się synów Bożych, wyzwolenie z niewoli zepsucia, odkupienie ciała, przybranie za synów oraz trwałe uczestniczenie w wolności i chwale dzieci Bożych.

(2006), s. 131–159. *Exodus*, zob. S.C. Keesmaat, *Paul and His Story: Exodus and Tradition in Galatians*, „Horizons in Biblical Theology” 18/2 (1996), s. 181.

[33] Por. H. Hahne, *The Corruption and Redemption of Creation: Nature in Romans 8. 19–22 and Jewish Apocalyptic Literature*, London 2007, Bloomsbury, s. 216.

Analiza historii interpretacji terminu κτίσις w Rz 8,19–23 ujawnia, że podobnie jak w przypadku innych tekstów, jego rozumienie podlega ewolucji na przestrzeni dziejów. Kształtują ją pytania stawiane tekstowi przez ludzi w zależności od kontekstu historycznego i wyzwań, z jakimi boryka się ludzkość[34].

Współczesna lektura tego fragmentu niesie ze sobą znaczące implikacje etyczne, które stają się jasne w świetle wyżej przedstawionej charakterystyki tekstu.

Przyjmując, że zakres κτίσις obejmuje całe stworzenie pozaludzkie, dostrzegamy szczególny nacisk Pawła na sprzężony los – wspólne cierpienie i wspólną nadzieję stworzenia. W kontekście debaty ekologicznej zasada „naczyń połączonych" zyskuje ogromne znaczenie i jest akcentowana we współczesnym dyskursie. Nawet niewielki stopień degradacji jednego siedliska prędzej czy później odbije się na innych obszarach globu. Zanieczyszczenie jednej zlewni wpływa na całościowy stan wód, a zanik bioróżnorodności w obrębie określonego gatunku zwierzęcego lub roślinnego niesie ze sobą konsekwencje dla globalnego siedliska. Równowaga ekologiczna ziemi jest krucha i jej zachowanie wymaga od człowieka rozważnego planowania i przewidywania skutków swoich działań.

Analiza tekstu ujawnia zbieżność z założeniami ekologii integralnej. Wyłania się z niego wizja, w której dobrostan κτίσις jest ściśle powiązany z wyniesieniem człowieka do chwały, a to z kolei uzależnione jest od Boga. Paweł włącza te trzy relacje – między Bogiem, człowiekiem a stworzeniem – w kosmiczny proces odnowy. Tekst sugeruje, że stworzenie zostało poddane marności nie z własnej woli, ale z powodu czynnika zewnętrznego. Tę zewnętrzną przyczynę pierwotnego zaburzenia relacji można wy-

---

[34] D.G. Horrell, C. Hunt, et al., *Greening Paul: Reading the Apostle in a Time of Ecological Crisis*..., op. cit., s. 69–70.

wodzić z grzechu pierwszych rodziców[35]. W rezultacie dewastacja ziemi i niszczenie stworzenia ukazane są jako konsekwencja zerwania relacji człowieka z Bogiem i ze stworzeniem. Konsekwencje upadku obejmują nie tylko wymiar duchowy, ale również materialny, manifestując się zaburzeniem relacji ze stworzeniem. Bóle i cierpienia mogą być interpretowane jako metafory współczesnego kryzysu ekologicznego[36].

Istotnym elementem analizy jest również wyraźne wskazanie na przyszłe wyzwolenie z niewoli zepsucia. Można zasugerować wniosek, że spodziewane wyzwolenie będzie wiązało się z odnowieniem i wyswobodzeniem z marności całego stworzenia. Paweł nie wspomina w tym miejscu o nowym stworzeniu. Dylemat czy ziemia zostanie odnowiona, czy też Bóg ją zniszczy, by stworzyć nową, jest jednym z kluczowych zagadnień w dyskusji ekologicznej[37]. Gdyby obecne stworzenie miało ulec całkowitej destrukcji, troska o nie byłaby bezcelowa. Jednak omawiany fragment nie proponuje takiego rozwiązania. Wskazuje on na odnowienie obecnego stworzenia wraz z ludzkością. Działanie na rzecz środowiska jawi się zatem jako współpraca z Bogiem w wypełnianiu nadziei na odnowienie i przezwyciężenie zniszczeń oraz degradacji, którym podlega świat[38].

---

[35] Por. J.J. Kanagaraj, *Ecological Concern in Paul's Theology*, „Evangelical Quarterly" 70/4 (1998), s. 301.

[36] Por. B. Byrne, *Creation Groaning: An Earth Bible Reading of Romans 8.18-22*..., op. cit., s. 198–199.

[37] Temat ten pojawia się również przy analizie tekstów 1 Kor 15,51–57; 1 Tm 4,15–17 (p. 2.2.4.); 2 P 3,3–13 (p. 4.3.3) oraz Ap 21,1 (p. 5.4.3).

[38] Por. J.J. Kanagaraj, *Ecological Concern in Paul's Theology*..., op. cit., s. 300.

3.2.2. Pojednanie wszystkiego w Bogu (Kol 1,15–20)

List do Kolosan zaliczany jest do listów deuteropawłowych, choć jego autorstwo jest wciąż dyskutowane i nie wyklucza się, że twórcą jest jednak Paweł[39]. Analizowany hymn (Kol 1,15–20) stanowi kluczowy fragment Nowego Testamentu w chrystologicznych dyskusjach[40]. Ze względu na wyraźnie określoną chrystologię, niektórzy badacze traktują go jako przed-Pawłową tradycję włączoną do listu[41]. Struktura hymnu obejmuje dwie części: 1,15–17 i 1,18–20. Podział ten odzwierciedla przejście od stworzenia (część 1.) do odkupienia (część 2).

Pierwszy werset posługuje się omówionym wcześniej terminem κτίσις (zob. p. 2.2.1). Określeniem, które dominuje w tekście hymnu jest rzeczownikowa forma przymiotnika πᾶς, którą BT5 zasadniczo tłumaczy jako „wszystko". Termin występuje w hymnie w różnych formach aż osiem razy (w. 15 – raz, w. 16 – dwa razy, w. 17 – dwa razy, ww. 18, 19, 20 – po jednym razie), z czego cztery razy w postaci τὰ πάντα. Tak częste użycie podkreśla znaczenie określenia dla przekazu hymnu. Greckie leksykony biblijne definiują rzeczownikową formę terminu z rodzajnikiem jako odnoszącą się w sensie absolutnym do „całego stworzenia", „wszystkich rzeczy", „wszechświata"[42]. Jak rozumieli to pojęcie pierwsi czytelnicy

---

[39] Dyskusja dot. autorstwa listu zob. np. J. Gnilka, *Der Kolosserbrief*, Freiburg im Breisgau; Basel; Wien 1980, Herder, s. 19–26.

[40] Por. N.K. Gupta, *Colossians* (Smyth & Helwys Bible Commentary), Macon, GA 2013, Smyth & Helwys Publishing, s. 51.

[41] Por. *ibid*. Wcześniejsze teorie (obecnie odrzucone) ze względu na wzmiankę o tronach, panowaniach, władcach i władzach (Kol 1,16) sugerowały, że hymn miał gnostyckie, przedchrześcijańskie pochodzenie. Por. R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms: A Study of Their Use in Conflict Settings*, Leiden 1971, Brill, s. 230–236.

[42] Tak *BDAG*, s.v. πᾶς. Podobnie *WSPGNT*, s.v. πᾶς; *Thayer's Lexicon*, s.v. πᾶς. – „w sensie absolutnym, wszystkie rzeczy zbiorowo, całość stworzonych rzeczy, wszechświat rzeczy".

i komentatorzy listu? Podobnie jak w przypadku określenia κτίσις, wykorzystany zostanie zebrany w pracy „Greening Paul: Reading the Apostle in a Time of Ecological Crisis" materiał, uzupełniony o dodatkowe informacje. Wynik przedstawia poniższa tabela[43].

Autor	**Dzieło**	**Znaczenie określenia τὰ πάντα**
Orygenes	*Princ.* 4.4.3 *Hom. Luc.* 10.3	Nadprzyrodzone byty.
Augustyn	*Conf.* XXII	Są to „rzeczy niebiańskie" – wierzący, którzy umarli w Chrystusie.
Tertulian	*Adv. Marc.* XVI	Porównuje rzeczy niebiańskie i ziemskie do stworzenia nieba i ziemi z Rdz 1,1.
Ambroży	*De Spiritu Sancto* B. I, 51	Autor miał na myśli wskazanie różnorodności stworzenia. Wyszczególnia w τὰ πάντα rzeczy cielesne i bezcielesne, ożywione i nieożywione, wydające głos i nieme, ruchome i nieruchome, produktywne i nie, suche i wilgotne, gorące i zimne.
Jan Chryzostom	*Hom*, *Kol.* 3	„Wszystko w niebiosach" i „wszystko na ziemi" odnosi się do pojednania między rodzajem ludzkim a aniołami w niebie, którzy do tego momentu byli wrogami.
Tomasz z Akwinu	*ST* 3.22.1	Odkupienie wszystkich rzeczy wyłącznie w kategoriach wierzących, bez wspominania o innych podmiotach lub stworzeniach.

Tabela 2. Znaczenie πάντα w Kol 1,15–20 według wczesnych komentatorów.

[43] Informacje w tabeli według danych zebranych przez D.G. Horrell, C. Hunt, et al., *Greening Paul: Reading the Apostle in a Time of Ecological Crisis*..., op. cit., s. 89–90, uzupełnione.

Analiza znaczenia terminu τὰ πάντα na przestrzeni wieków ujawnia, że dopiero w XXI wieku dyskurs biblijny zaczął łączyć go z naturą jako taką. Biblişci dostrzegają podobieństwo frazy „wszystko, co jest w niebiosach i na ziemi" (1,16) do meryzmu rozpoczynającego hebrajską opowieść o stworzeniu świata הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ (Rdz 1,1) (za Augustynem – zob. tabela 2)[44]. Część komentatorów sugeruje, że pierwotna forma hymnu mogła sugerować kosmiczne odniesienia, jednak autor listu, który go zredagował, skupia się na kwestiach antropologicznych i dotyczących wspólnot kościelnych, nie widząc potrzeby odwoływania się do natury[45]. Wcześniejsze interpretacje wykluczały istoty nierozumne, traktując hymn jako odnoszący się wyłącznie do stworzeń rozumnych, ludzkich lub pozaziemskich[46]. Podejście to tłumaczono faktem, że tylko one potrzebują odkupienia wspomnianego w wersecie 1,20[47]. Czasami podnoszona bywa również kwestia reakcji Pawła na herezję w Kolosach, której zwolennicy obawiając się czcili kosmiczne moce. Choć Paweł nie mówi o tym wprost w hymnie, odwołuje się do tych kosmicznych sił, podkreślając panowanie Chrystusa nad wszystkimi[48].

Określenie Chrystusa jako „pierworodnego" (πρωτότοκος), pojawiające się dwukrotnie (w. 15 i 18), stanowi punkt podzia-

[44] Por. D.J. Moo, *The Letters to the Colossians and to Philemon* (PNTC 14), Grand Rapids, MI 2008, Eerdmans, s. 121.

[45] Por. H.O. Maier, *A Sly Civility: Colossians and Empire*, „Journal for the Study of the New Testament" 27/3 (2005), s. 327.

[46] Dyskusja różnych znaczeń zob. F.F. Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, Grand Rapids, MI 1984, Eerdmans, s. 74–76.

[47] Por. np. H.C.G. Moule, *Epistles to the Colossians and to Philemon*, Cambridge 1898, Cambridge University Press, s. 71.

[48] Por. A.T. Lincoln, A.J.R. Wedderburn, *The Theology of the Later Pauline Letters*, Cambridge 1993, Cambridge University Press, s. 15–16.

łu hymnu na dwie części[49]. W pierwszej części (w. 15) określenie „pierworodny całego stworzenia" podkreśla wyższość Chrystusa w dziele stworzenia. W drugiej części (w. 18) ten sam termin odnosi się do zmartwychwstania Chrystusa („pierworodny z martwych"). Ponownie akcentuje się pierwotne i wyjątkowe miejsce Chrystusa, tym razem w odnowionym stworzeniu. Jako „pierwszy zmartwychwstały" staje się On prekursorem zmartwychwstania „wszystkiego" (τὰ πάντα). Zmartwychwstanie Chrystusa ujawnia nowy początek, ustanawiając Go założycielem i prekursorem nowego stworzenia. Choć pojęcie kosmicznej odnowy nie jest wyrażone dosłownie, jego obecność jest wyraźna. Ciągłość „wszystkiego" (τὰ πάντα) jest zachowana – to wciąż to samo stworzenie, co przed odnowieniem. Brak wzmianki o „nowym" stworzeniu, które miałoby zastąpić „stare", podkreśla ciągłość w opowiadanej historii. Główny cel hymnu wydaje się być antropologiczny i eklezjalny, ale jego zakres jest znacznie szerszy.

W drugiej części hymnu πρωτότοκος πρὸ πάντων (w. 18) podkreśla wyższość Chrystusa względem stworzenia, negując jego stworzony charakter (podobnie w. 15)[50]. Sformułowanie τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν stanowi prawdopodobnie najmocniejsze wyrażenie idei wszechświata istniejącego w Chrystusie[51]. Odniesienia do żydowskiej mądrości oraz stoickiej koncepcji przenikalności rzeczy służą podkreśleniu integralności stworzonego porządku, którego istnienie jako całości zakorzenione jest w Chrystusie. Pomimo obecności terminu eklezjalnego (τῆς ἐκκλησίας – w. 17),

---

[49] Zob. D.J. Moo, *The Letters to the Colossians and to Philemon*..., op. cit., s. 126–128.

[50] Zob. J.D.G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and Philemon: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, MI 1996, Eerdmans, s. 89–93.

[51] Zob. D.J. Moo, *The Letters to the Colossians and to Philemon*..., op. cit., s. 125.

tekst wyraźnie podkreśla immanentną egzystencję wszystkich rzeczy w Chrystusie. Analogiczny motyw odnajdujemy w Ef 1,3–14, gdzie Chrystus ukazany jest jako Głowa całego stworzenia.

Kosmiczny charakter hymnu 1,15–20 można uwiarygodnić, odwołując się do szerszego kontekstu filozoficznego hellenizmu. Perspektywa listu i jego wizja roli Chrystusa w stworzeniu stają się w pełni zrozumiałe w świetle ówczesnej myśli platońskiej i stoickiej[52].

Myśl hymnu może być inspirowana stoickimi koncepcjami kosmosu, opartymi na jego cyklicznej naturze i dążeniu do punktu, w którym ogień przywraca go do pierwotnego stanu. Wpływ ten jest widoczny w ofercie wybawienia od cyklicznego procesu i propozycji ścieżki liniowej, której kulminacją i ostatecznym celem jest sam Chrystus. Stoicyzm prawdopodobnie był najbardziej rozpowszechnionym światopoglądem, oddziaływującym na „wszystkie klasy, przyciągając niewolników i robotników, a także królów i cesarzy"[53]. Stoickie ramy kosmologiczne nadawały się do refleksji chrystologicznej, niekoniecznie ją akceptując, a czasem wyraźnie się jej sprzeciwiając (jak w tym przypadku)[54]. Retoryka hymnu niewątpliwie skupia się na transformacji. Stanowi propozycję dla tych, którzy nie dostrzegli zbawienia w nauczaniu stoickim. Poszukiwane przez człowieka pojednanie zostało osiągnięte; pokój został zawarty. Jeszcze wyraźniej niż w niekwestionowanych listach Pawła, widać tutaj zjednoczenie z Chrystusem,

---

[52] Dyskusja nt. myśli greckiej w liście do Kolosan zob. V. Balabanski, *Colossians: An Earth Bible Commentary: An Eco-Stoic Reading*, London; New York, NY 2020, Bloomsbury.

[53] V. Balabanski, *Critiquing Anthropocentric Cosmology: Retrieving a Stoic "Permeation Cosmology" in Colossians 1:15–20*, „Exploring Ecological Hermeneutics" (SBL Symposium Series 46), red. N.C. Habel, P. Trudinger, Atlanta 2008, Society of Biblical Literature, s. 155–158.

[54] Sprzeciw ten polega na wspomnianym wybawieniu od koncepcji cyklicznego świata i możliwości dojścia do pełni w Chrystusie.

które jest stanem zmartwychwstania, ukrytym życiem z Chrystusem w Bogu (3,3; por. także 1,13, 2,9–13, zwłaszcza w. 12). Członkowie ἐκκλησία, wspólnoty, w której ogłoszono pojednanie, kontynuują pracę ukierunkowaną na ten cel (por. 1,5–11.23–29; 3,1–10)[55].

W hymnie widoczne jest podobieństwo do koncepcji platońskich, ujawniające się w obrazie Jezusa jako głowy ciała Kościoła (κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας, 1,18). W świecie grecko-rzymskim analogia głowa-ciało odnosiła się do powiązania jednostki z organizacją lub rodziną, partią polityczną, państwem, a nawet całym kosmosem. Inne przykłady obejmują metaforę cezara (wcielonego bóstwa) jako głowy i obywateli jako jego ciała. Spotykane też były koncepcje ciała stworzenia jako mieszkania lub domu bóstwa, z bóstwem pełniącym funkcję głowy[56]. Wizja hymnu może być interpretowana jako obraz wspólnego przeznaczenia wszystkich bytów, w tym natury. Być może celowo kontrastuje ona z imperialną propozycją zjednoczenia pod rządami cezara (analogiczne ironiczne porównanie władzy cezara do Chrystusa można dostrzec w Apokalipsie, zob. p. 5.4.1)[57]. Analizowana kosmologia wpisuje się w nurt „kosmicznego" zjednoczenia z boskością, w którym wierzący są zaproszeni do życia z Chrystusem

[55] Por. D.G. Horrell, C. Hunt, et al., *Greening Paul: Reading the Apostle in a Time of Ecological Crisis*..., op. cit., s. 114.

[56] Zob. Epiktetus, *Diatr*. 2.10.34; Seneka, *Clem*. 1.4.5, 1.5.1. Więcej na temat koncepcji i podobieństw ciała w świecie greckim zob.: C.K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, New York, NY 1968, Harper & Row, s. 287; D.B. Martin, *The Corinthian Body*, New Haven, CT 1995, Yale University Press, s. 3–37. Odnośnie bóstwa: Platon, *Timajos* 32B, 32C, 92C; Arystoteles, *Metaph*. 12, 8; Filon, *Her*. 165. Porównanie głowy cezara do ciała obywatela: Seneka, *Clem*. 1.1.2, 1.3.43 Więcej na temat metafor cezara zob. E.R. Goodenough, *The Political Philosophy of Hellenistic Kingship* (Yale Classical Studies), Yale, CT 1928, Yale University Press, s. 55–102; H.O. Maier, *A Sly Civility*..., op. cit., s. 340.

[57] Por. H.O. Maier, *A Sly Civility*..., op. cit., s. 326.

w Bogu. Narracja ta ukazuje zawarcie pokoju, jednak nie jest to *pax Augusta*. Pokój przyniesiony przez Chrystusa radykalnie różni się od pokoju imperium. Osiąga się go poprzez ukrzyżowanie jako akt zadośćuczynienia, a nie narzędzie ucisku, w przeciwieństwie do rzymskiego zastosowania tej kary. Tekst sprzeciwia się zarówno stoickiej koncepcji cykliczności (postrzeganej jako błędne koło), jak i imperialnej idei pokoju osiągniętego przemocą i siłą armii. Niektórzy badacze sugerują, że Paweł w odniesieniu do Kościoła jako ciała Chrystusa używa języka, który wcześniej (w przypuszczalnym wcześniejszym gnostyckim tekście) odnosił się do kosmosu[58].

Fragment 1,16b–17 wykazuje również podobieństwa do koncepcji greckiej filozofii tego okresu. Punkty styczne ujawniają się w użyciu przyimków διά, εἰς, πρό, ἐν z rzeczownikiem τὰ πάντα, co zbliża tekst do tzw. stoickiej „formuły wszechmocy" Marka Aureliusza z *Rozmyślań*: ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα[59].

Niektórzy badacze sugerują jednak wpływ myśli judaistycznej na tekst. Podobieństw należy szukać w sposobie mówienia o Mądrości i Logosie w żydowskich tekstach mądrościowych, a także

[58] *Corpus Paulinum* często korzysta z metafory głowy i ciała, postrzeganych jako Chrystus i Kościół wierzących (lub jako kosmos). Przenośnia formułowana na różne sposoby i używana do różnych celów (Rz 12,6; 1 Kor 6,15; 10,17; 12,12–27; Kol 1,18.24; 2,19; 3,15; Ef 1,22–23; 2,16; 4,4.12–16; 5,23.30). Zob. E. Käsemann, *Essays on New Testament Themes*, Naperville, IL 1964, Allenson, s. 151–152.

[59] Marek Aureliusz *Meditationes* 4,23. O „formule wszechmocy" M. Barth, H. Blanke, *Colossians: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, NY 1994, Doubleday, s. 227. W formule brakuje jednego z przyimków, tj. ἐξ – z tego powodu V. Pizzuto opowiada się za tym, że tekst pochodzi raczej z judaizmu Drugiej Świątyni (choć pod wpływem hellenizmu). Por. V.A. Pizzuto, *A Cosmic Leap of Faith: An Authorial, Structural, and Theological Investigation of the Cosmic Christology in Col. 1,15–20*, Peeters Publishers 2006, s. 175–176.

w opisie stworzenia z Księgi Rodzaju i ksiąg mądrościowych Starego Testamentu[60].

Prawdopodobne wydaje się, że autor listu czerpał z obu tradycji – filozofii świata greckiego oraz myśli hellenistycznego judaizmu[61].

Pomimo opisanych powyżej podobieństw, istnieją pewne charakterystyczne cechy hymnu, które można przypisać jedynie chrześcijańskiemu wkładowi i samemu autorowi hymnu. Należy do nich koncepcja Kościoła i krwi Chrystusowego krzyża. Również termin ἀποκαταλλάσσω jest specyficzny dla hymnu i ogólnie dla pism Pawłowych. Czasownik ten (z przedrostkiem ἀπό) jest użyty tylko trzy razy w Nowym Testamencie. Wszystkie trzy wystąpienia znajdują się w listach Pawła (Kol 1,20.22, Ef 2,16). Rzadko pojawia się w LXX, zawsze bez przedrostka i nigdy w pełnej formie (2 Mch 1,5; 7,33; 8,29; Jr 48,39). Wydaje się, że podobnie jak w przypadku użycia przez Pawła terminu καταλλάσσω w celu przywrócenia relacji między mężem a żoną (por. 1 Kor 7,11), również tutaj przedrostek ἀπό nie byłby konieczny do przekazania sensu pojednania. Prawdopodobnie został użyty w sensie em-

---

[60] Por. A.T. Lincoln, *The Letter to the Colossians*, „The Second Letter to the Corinthians, the Letter to the Galatians, the Letter to the Ephesians, the Letter to the Philippians, the Letter to the Colossians, the First and Second Letters to the Thessalonians, the First and Second Letters to Timothy and the Letter to Titus, the Letter to Philemon" (The New Interpreter's Bible 11), red. L.E. Keck, Nashville, TN 2000, Abingdon Press, s. 599; D.J. Moo, *The Letters to the Colossians and to Philemon*..., op. cit., s. 113–119. Przykłady takiego podobieństwa w pismach Filona: mądrość jako początek i obraz Boga (*Leg.* 1.43; *Ebr.* 31); Logos jako pierworodny Boga *Conf.* 146; *Agr.* 51; kosmos składający się z oddzielnych elementów utrzymywanych razem przez Boga (*Her.* 23); boskie Słowo (*Her.* 25; *Fug.* 112; *Mos.* 2.133; QE 2.118; *Plant.* 810).

[61] Por. M.E. Gordley, *The Colossian Hymn in Context: An Exegesis in Light of Jewish and Greco-Roman Hymnic and Epistolary Conventions* (WUNT II 228), Tübingen 2007, Mohr Siebeck, s. 40.

fatycznym, w celu podkreślenia szerokiego zakresu pojednania, o którym mówi. Prezentowana przez autora koncepcja pojednania zakłada istnienie wcześniejszego stanu harmonii, który uległ zakłóceniu[62].

Hymn ukazuje Chrystusa jako centralny punkt zarówno dzieła stworzenia, jak i odkupienia. Obraz kosmosu jako ciała – w tym przypadku ciała Chrystusa – współistnieje z metaforą ciała-Kościoła. Podkreśla to ontologiczną zależność wszystkich rzeczy od Chrystusa, wskazując, że istnieją one w Nim, przez Niego i dla Niego. Słowa te sugerują, że wszystkie rzeczy są objęte przez Chrystusa, włączone w Niego, a zatem mają również udział w pojednaniu dokonanym przez Jego śmierć[63].

Kol 1,15–20 stanowi dla ekoteologii „środowiskową mantrę" (drugą po Rz 8,19–23), poruszając kluczową kwestię potrzeby odkupienia natury[64]. Czy natura rzeczywiście go potrzebuje? Tekst udziela jednoznacznej odpowiedzi: jeśli natura cierpi, to tak, odkupienie jest niezbędne. Z perspektywy ekoteologii założenie, że natura nie podlega odkupieniu, ponieważ nie wymaga zbawienia, stanowiłoby dewaluację Bożego stworzenia. Właściwa interpretacja Pawłowej zasady staje się fundamentem dla ekoteologicznych wytycznych zrównoważonego stylu życia, wolnego od destrukcyjnego wpływu na naturę[65].

J. Sittler, przemawiając przed Światową Radą Kościołów, zwrócił uwagę na proekologiczny wydźwięk kosmicznej chrysto-

---

[62] Tertulian rozumiał termin ἀποκαταλλάσσω jako powrót do wcześniejszego doskonałego stanu, Zob. *Adv. Mar.* 5.19.5.

[63] Por. D.G. Horrell, C. Hunt, et al., *Greening Paul: Reading the Apostle in a Time of Ecological Crisis*..., op. cit., s. 101.

[64] Określenie zaczerpnięte z: C. Hunt, D.G. Horrell, et al., *An Environmental Mantra?: Ecological Interest in Romans 8:19-23 and a Modest Proposal for Its Narrative Interpretation*, „JTS" 59/2 (2008), s. 546–579.

[65] To podejście zob. np. D.J. Moo, *Nature in the New Creation*..., op. cit., s. 469–474.

logii listu do Kolosan[66]. Choć pierwotnym celem wystąpienia była kwestia ekumenizmu, J. Sittler podkreślił, że troska o ziemię jest wyrazem ludzkiego posłuszeństwa wobec Chrystusa, odkupiciela wszelkiego stworzenia. W kontekście współczesnych interpretacji listu do Kolosan, J. Sittler sformułował postulat „domagania się świata natury dla Chrystusa"[67]. Od tego czasu wielu badaczy podjęło dyskusję nad związkiem ekoteologii z kosmicznym odkupieniem w Chrystusie, ukazanym w tym liście[68].

Użycie terminu τὰ πάντα podobnie jak w 1 Kor 8,6 – wskazuje na uniwersalny i kosmiczny charakter hymnu. Prezentacja wszystkich rzeczy jako dzieła jednego (dobrego) Stwórcy w Chrystusie i przez Chrystusa, implikuje dobroć wszystkich bytów, w tym pozaludzkich (por. Rdz 1,10.12.18.21.25.31)[69]. Świat stworzony jest jeden i dobry, nie dzieli się na zły (materialny – pochodzący od Złego) i dobry (duchowy – pochodzący od Boga). Rolę Chrystusa jako pośrednika stworzenia można odczytać ze sformułowania ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη (Kol 1,16). Przyimek „w" ἐν, kilkakrotnie powtórzony w hymnie w odniesieniu do Chrystusa, posiada podwójne znaczenie: instrumentalne (pośrednik) i lokatywne (świat powstał

---

[66] Zob. J. Sittler, *Called to Unity [1962]*, „Evocations of Grace: The Writings of Joseph Sittler on Ecology, Theology, and Ethics", red. S. Bouma-Prediger, P. Bakken, Grand Rapids, MI 2000, Eerdmans, s. 38–50.

[67] *Ibid*., s. 45.

[68] Zob. np. V. Balabanski, *Critiquing Anthropocentric Cosmology: Retrieving a Stoic "Permeation Cosmology" in Colossians 1:15–20*..., op. cit., s. 157–159; S. Bouma-Prediger, *For the Beauty of the Earth*..., op. cit., s. 105–110, 108,124; D.M. Russell, *The „New Heavens and the New Earth": Hope for the Creation in Jewish Apocalyptic and the New Testament* (Studies in Biblical Apocalyptic Literature 1), Philadelphia, PA 1996, Visionary Press, s. 181; H.P. Santmire, *Nature Reborn*..., op. cit., s. 42.

[69] Por. B.W. Anderson, *From Creation to New Creation*..., op. cit., s. 17–18.

i istnieje w Chrystusie, jest Jego ciałem)[70]. Wyższość Chrystusa nad stworzeniem podkreślają terminy πρωτότοκος πάσης κτίσεως (1,15) i πρὸ πάντων (1,17). Chrystus należy do innej kategorii niż stworzenie (wszystko – τὰ πάντα), ponieważ zostało ono stworzone „w Nim", „przez Niego" i „dla Niego". Te zależności podkreśla kilkukrotne powtórzenie terminu τὰ πάντα[71].

Fakt działania Boga w Chrystusie na rzecz pojednania wszystkich rzeczy implikuje potrzebę owego pojednania. Tekst nie precyzuje, jakie wydarzenie wywołało tę potrzebę. Intuicyjnie nasuwa się antropocentryczna myśl o upadku ludzkości, szerzej ujmowana jako zepsucie i wrogość świata naturalnego i duchowego, będące rezultatem zerwania relacji między stworzeniem, człowiekiem a Bogiem. Przez pierwsze nieposłuszeństwo ludzkość porzuciła Boże ukierunkowanie, zaś Chrystus przywraca właściwy kierunek „projektowi świata"[72]. Centralnym elementem integralnej ekologicznej interpretacji tego fragmentu jest odczytanie zapowiedzi pojednania i zaprowadzenia pokoju. Pojednanie (czasownik ἀποκαταλλάσσω) oraz wprowadzanie pokoju (εἰρηνοπ) wskazują na transformację od zaburzonych do przywróconych relacji. Kierunek właściwy jest relacyjny – dążący do pokoju między całym stworzeniem a Bogiem. Tekst stwierdza, że wszystkie rzeczy zostały pierwotnie stworzone w Chrystusie, przez Niego i dla

[70] Por. J.D.G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and Philemon*..., op. cit., s. 90–91; A.T. Lincoln, A.J.R. Wedderburn, *The Theology of the Later Pauline Letters*..., op. cit., s. 26; D.J. Moo, *The Letters to the Colossians and to Philemon*..., op. cit., s. 121.

[71] Zob. np. J.D.G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and Philemon*..., op. cit., s. 89–93; D.J. Moo, *The Letters to the Colossians and to Philemon*..., op. cit., s. 119–120.

[72] Por. R. Bauckham, *Where Is Wisdom to Be Found? Colossians 1:15-20 (2)*, „Reading Texts, Seeking Wisdom: Scripture and Theology", Grand Rapids, MI 2004, Eerdmans, s. 135; J.D.G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and Philemon*..., op. cit., s. 84–85.

Niego. Pojednanie można zatem interpretować jako przywrócenie rzeczy do pierwotnego, właściwego stanu. Narracja hymnu wskazuje jednak, że pojednanie w Chrystusie wykracza poza powrót do pierwotnego stanu – jest realizacją celu całego stworzenia.

Podobnie jak w innych listach *Corpus Paulinum*, wypełnienie zapowiedzi kosmicznego odkupienia oscyluje wokół dychotomii „już – jeszcze nie"[73]. Z jednej strony wyraźnie zaznaczony jest aspekt „już" – zrealizowana eschatologia (dokonane zbawienie). Z drugiej strony hymn zawiera wyraźne sygnały „jeszcze nie" – teraźniejszość pozostaje czasem zmagania, oczekiwania, nadziei i cierpienia (1,23–29). W liście do Kolosan proces ten posiada potrójny wymiar: przeszły (pojednanie dokonane przez śmierć Chrystusa na krzyżu), teraźniejszy (aktualne doświadczenie wierzących) i przyszły (pełne i ostateczne urzeczywistnienie)[74].

Wszystkie rzeczy zostały stworzone w Chrystusie i przez Chrystusa, co w pewnym sensie można odczytać również tak, że Jezus jest „miejscem" stworzenia, istniejącego „w" Nim. Upadek człowieka zakłócił relacje w stworzonym porządku, stąd konieczne stało się pojednanie i zaprowadzenie pokoju. Dokonało się to w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Proces ten został zapoczątkowany, trwa i oczekuje na swoje zwieńczenie w przyszłości. Beneficjentami są wierzący, a także pośrednio całe stworzenie.

Centralnym pojęciem hymnu jest τὰ πάντα, począwszy od stworzenia (1,16), a skończywszy na pojednaniu (1,20). Autor skupia się na implikacjach historii „wszystkiego" dla członków kościołów w Kolosach. Zostali oni uratowani z mocy ciemności (1,13) i pojednani przez włączenie do Chrystusa (1,21–22). Teraz są zachęcani do kontynuowania swojej wędrówki, by ucieleśniać

---

[73] Por. D.G. Horrell, C. Hunt, et al., *Greening Paul: Reading the Apostle in a Time of Ecological Crisis*..., op. cit., s. 108–110.

[74] Zob. T.D. Still, *Eschatology in Colossians: How Realized Is It?*, „New Testament Studies" 50/1 (2004), s. 125–138.

pokój Chrystusa w codziennym życiu i relacjach (3,1–17). Uwagę zwraca nieteocentryczny język hymnu. Główny podmiot historii – Bóg – jest mało widoczny, przynajmniej jeśli chodzi o wyraźne odniesienia. Wprost jest wspomniany tylko dwa razy: w opisie Chrystusa jako εἰκὼν τοῦ Θεοῦ (1,15) oraz pośrednio jako Ten, którego pełnia mieszka w Chrystusie (1,19).

W dobie redagowania omawianego tekstu problematyka ekologii i kryzysu środowiskowego nie znajdowała się w kręgu zainteresowań autorów. Interpretacja ekologiczna zakłada zatem, że odbiorca posiada własny kontekst kulturowo-historyczny, kształtujący zadawane przez niego pytania i napotykane problemy. Podejście hermeneutyczne podkreśla, iż stawiane tekstowi pytania są uwarunkowane epoką i kontekstem życia czytelnika. W obliczu kryzysu ekologicznego na pierwszy plan wysuwa się kwestia pojednania, stanowiąca centralny punkt ekologicznej interpretacji teologii Pawła. Współcześnie pojęcie pojednania obejmuje również przywrócenie harmonii w świecie natury, zaburzonej przez grabieżczą działalność człowieka. Hymn ukazuje pojednanie jako proces, w którym wierni współdziałają z Bogiem. Obecnie do tej współpracy zaliczyć można zaangażowanie wierzących w działania na rzecz ochrony środowiska naturalnego.

Analiza tekstu nie pozwala na stwierdzenie, że Bóg zamierza odkupić jedynie ludzkość i ofiarować jej nową ziemię, wolną od zepsucia. Wręcz przeciwnie, tekst sugeruje, że prawdziwe pojednanie obejmuje włączenie całego stworzenia w zbawczy plan Boga. Taka interpretacja podkreśla ludzką odpowiedzialność za świat natury, podarowany człowiekowi przez Boga „do czynienia sobie poddanym" (Rdz 1,28).

3.2.3. Nauka o odkupieniu (2 Kor 5,14–21)

Drugi list do Koryntian, zaliczany do Pawłowych, wyróżnia się charakterystycznym dla Apostoła osobistym stylem. Podobnie jak w innych pismach, Paweł łączy w nim praktyczne wskazówki z rozważaniami teologicznymi. Z perspektywy ekologicznej kluczowy fragment stanowi 2 Kor 5,14–21, gdzie Apostoł Narodów podejmuje temat odkupienia.

Ekologiczne implikacje Pawłowej wizji odkupienia analizuje E. Pillar, który interpretuje zapowiedziane „nowe stworzenie" jako odnoszące się do całego kosmosu – natury wraz z człowiekiem. Wizję tę określa mianem „Bożego projektu ekologicznego"[75].

Fragment 2 Kor 5,14–21 opisuje przywrócenie zerwanej przez grzech, pełni relacji człowieka z Bogiem, urzeczywistnione przez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Paweł używa języka sugerującego szerszy wymiar pojednania. Mówi o „nowym stworzeniu" (5,17), obejmującym nie tylko ludzi, ale i cały kosmos. Nowe stworzenie jest wynikiem pojednania Boga z człowiekiem. Czy Apostoł postrzega pojednanie jako zbawienie obejmujące cały kosmos – ludzi, zwierzęta, wszelkie żywe stworzenia, materię i to, co niematerialne? Czy też pojednanie ukazane przez Pawła jest dostępne tylko dla ludzkości jako ograniczona propozycja zarezerwowana wyłącznie dla człowieka?

Interpretacja omawianego fragmentu determinowana jest rozumieniem pojęcia „pojednania". Ujęcie go jako przywrócenie relacji wyłącznie na linii człowiek-Bóg sprowadza interpretację 2 Kor 5,14–21 do antropocentrycznej, zdystansowanej od reszty stworzenia propozycji. Z kolei rozszerzenie kontekstu do holistycznego procesu obejmującego cały kosmos otwiera drogę do

[75] E. Pillar, *Exploring Reconciliation in 2 Corinthians 5:17–19 as the Basis of Gods Ecological Project* San Antonio 2016, Society of Biblical Literature – Annual Meeting, s. 1.

interpretacji ujmującej ten fragment jako wizję kosmicznego zbawienia obejmującego wszystkie stworzenia.

Badanie terminologii użytej przez Pawła w analizowanym fragmencie pomoże odpowiedzieć na pytanie o zakres pojednania.

Termin „pojednanie" (występujący w analizowanym hymnie z listu do Kolosan, zob. p. 3.2.2) posiada ten sam rdzeń co określenie użyte w 2 Kor 5,14–21. Dodanie przedrostka ἀπο, jak zauważono przy analizie Kol 1,15–20, subtelnie modyfikuje jego znaczenie (zob s. 160). W 2 Kor 5,14–21 grecki termin „pojednać" (καταλλάσσω) pojawia się trzykrotnie w formie czasownika i raz jako rzeczownik (καταλλαγή). Takie nagromadzenie jednego terminu jest rzadko spotykane w Nowym Testamencie. Poza tym miejscem określenie to występuje tylko pięciokrotnie, wyłącznie w listach Pawła: trzykrotnie w Rz i dwa razy w 1 Kor. Można więc stwierdzić, że jest to charakterystyczny dla Pawła termin, a w analizowanym fragmencie odgrywa on ważną rolę. Słownikowa definicja „pojednania" to „przywrócenie przerwanego lub zerwanego związku", a w przypadku formy czasownikowej: „zamiana wrogości na przyjazne stosunki"[76].

Rozważając zakres pojednania, można zauważyć, że Paweł w tekście wymienia tylko ludzi. W wersecie 5,19 czytamy: „Albowiem w Chrystusie Bóg jednał z sobą świat, nie poczytując ludziom ich grzechów, nam zaś przekazując słowo jednania". Taka interpretacja może być rezultatem tłumaczenia BT, które sprecyzowało podmiot pojednania. W greckim tekście nie ma wzmianki o „ludziach". Użyto natomiast zaimka „oni" (αὐτοῖς) w liczbie mnogiej rodzaju męskiego. Dosłowne tłumaczenie zdania brzmi: „Bóg pojednał świat z sobą, nie licząc im (αὐτοῖς) ich grzechów". Zastosowanie zaimka „oni" stwarza możliwość odniesienia go do

[76] Zob. *WSPGNT*, s.v. καταλλαγή, καταλλάσσω; *Thayer's Lexicon*, s.v. καταλλαγή, καταλλάσσω.

kosmosu jako całości. Świat przyrody, w przeciwieństwie do ludzi, nie jest obciążony grzechem. Analogicznie rzecz ma się ze światem aniołów, z wyłączeniem tych, którzy zostali skazani na potępienie[77]. A zatem Bóg nie poczytał ludziom grzechów, pojednał natomiast cały świat.

Niektórzy badacze sugerują interpretację omawianego fragmentu jako odniesienia do imperium rzymskiego[78]. Wówczas pojęcie „przewinień" (5,19) może odnosić się również do degradacji środowiska naturalnego, będącej rezultatem polityki imperium. Główną przyczyną zniszczeń przyrodniczych tego okresu była rabunkowa polityka gospodarcza i militarna cesarstwa. Wzrost i ekspansja imperium generowały rosnące zapotrzebowanie na zasoby, niezbędne do zaspokojenia potrzeb elit, obywateli, wojska i niewolników[79]. V.G. Simkhovitch, analizując przyczyny upadku cesarstwa rzymskiego, wysuwa hipotezę, że znaczna część ówczesnych rzymskich pisarzy zdawała sobie sprawę z postępującej degradacji środowiska, będącej konsekwencją ekspansji imperium[80].

Jednak idea odpowiedzialności człowieka za środowisko naturalne w czasach powstania 2 Kor pozostaje głęboko dyskusyjna i raczej trudno podejrzewać Pawła, że miał na myśli tzw. „grzech

---

[77] Analiza opcji przebaczenia grzechu upadłym aniołom przekracza zakres niniejszej dysertacji. Dyskusję na ten temat można znaleźć np. w pracy: R.T. Beckwith, *The Creation and Fall of the Angels*, „Churchman" 124/1 (2010), s. 37–42; A.Y. Reed, *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: The Reception of Enochic Literature*, Cambridge; New York, NY 2005, Cambridge University Press.

[78] Por. J.D. Hughes, *Environmental Problems of the Greeks and Romans...*, op. cit., s. 3.

[79] Zob. M.D. Whitaker, *Ecological Revolution: The Political Origins of Environmental Degradation and the Environmental Origins of Axial Religions; China, Japan, Europe*, London 2010, Lambert Academic Publishing, s. 399.

[80] Por. V.G. Simkhovitch, *Rome's Fall Reconsidered*, „Political Science Quarterly" 31/2 (1916), s. 223.

ekologiczny”[81]. Jeśli faktycznie odnosi „przewinienia” do zła powodowanego przez imperialny Rzym, to być może uwzględnia szkody wyrządzane środowisku, ale ich nie wyszczególnia. W takim ujęciu Bóg nie tylko przebaczałby grzech człowieka, ale także naprawiał jego konsekwencje – brak harmonii i zaburzenie relacji Bóg-człowiek-stworzenie.

Na całą współczesną Pawłowi myśl miała wpływ także filozofia świata grecko-rzymskiego. Nic dziwnego, że tekst mówiący o kosmicznej rekoncyliacji wykazuje wpływy nie tylko bliskiej Pawłowi tradycji żydowskiej, ale i greckiej. Użycie określenia „świat” κόσμος (2,19) sugeruje szerszy zakres pojednania niż tylko ludzkość. Widać tu wpływ grecko-rzymskiego kontekstu myślowego, w którym materia, czyli wszystko co istnieje na świecie, jest ze sobą wzajemnie powiązana. Pojednanie łączy się z ideą, że wszystko jest połączone i zmieszane. W związku z tym nie jest możliwa rekoncyliacja samego człowieka z pominięciem świata, w którym żyje, ponieważ nie da się odseparować ludzkości od reszty materialnego świata[82].

Paweł w swoich listach często odwołuje się do żydowskiego dziedzictwa Starego Testamentu[83]. W jego opisie „kosmicznego pojednania” można dostrzec reminiscencje do Księgi Izajasza

---

[81] Inaczej sądzi E. Pillar, *Exploring Reconciliation in 2 Corinthians 5:17-19...*, op. cit., s. 10–11: „Moja propozycja jest taka, że Apostoł może mówić w 2 liście do Koryntian 5 o Bożej odpowiedzi jako pojednaniu, mając na myśli odwrócenie środowiskowych i ekologicznych wykroczeń”.

[82] Zob. Plutarch *Mor.* 1052D.

[83] Więcej o zakorzenionych w Starym Testamencie obrazach Pawłowych zob. np. J.A. Field, *A Study of Paul's Interpretation of the Old Testament with Particular Reference to His Use of Isaiah in the Letter to the Romans*, „Western Evangelical Seminary Theses” 134 (1959); J.W. Ludlow, J. Kent P., et al., *Paul's Use of Old Testament Scripture*, „How the New Testament Came to Be: The Thirty-Fifth Annual Sidney B. Sperry Symposium”, Salt Lake City, UT 2006, Deseret Book, s. 227–242. Temat w odniesieniu do interpretacji ekologicznej omówiony w: R. Woodley, *Shalom and the Community*

(Iz 11,6–9), ukazujące pełnię pokoju czasów mesjańskich. Zawarte tam proroctwo, że Mesjasz przyniesie światu harmonię między wszystkimi stworzeniami, Paweł interpretuje jako spełniające się w pojednaniu dokonanym przez mękę Chrystusa[84]. Przywrócona harmonia stworzenia umożliwia wspólną, pokojową egzystencję świata przyrody i ludzi. Pokój zapowiadany przez Izajasza nie jest możliwy bez pojednania między człowiekiem a pozaludzkim stworzeniem.

Apostoł wykorzystuje również inny biblijny obraz, aby wyjaśnić istotę pojednania. Ukazuje je jako dzieło Stwórcy świata, nawiązując do opisu księgi Rodzaju[85]. W 2 Kor 4,6 pisze, że „Bóg (...) rozkazał ciemnościom, by zajaśniały światłem", bezpośrednio odnosząc się do opisu stworzenia z Rdz 1,3–4. W 2 Kor 5,17 mówi o pojednaniu, którego owocem jest „nowe stworzenie", odwołując się do pierwszego stworzenia. Nie ocenia go jako „gorszego" od nowej kreacji, ale wskazuje na przywrócenie zamierzonego porządku i harmonii w całym dziele stworzenia. Ten porządek i harmonia to właśnie pojednanie – przywrócenie prawidłowych relacji między wszystkimi elementami kosmicznej sceny, nie tylko ludźmi.

W 2 Kor 5,17 Paweł posługuje się terminem „nowe stworzenie" (καινὴ κτίσις), opisując rezultat pojednania. Aby precyzyjnie określić znaczenie i zakres tego złożonego pojęcia, niezbędna jest analiza biblijnych kontekstów[86].

---

of Creation: An Indigenous Vision, Grand Rapids, MI; Cambridge 2012, Eerdmans, s. 12–13.

[84] Wykorzystanie tekstów Starego Testamentu w 2 Kor zob. np. S.J. Hafemann, *Paul's Use of the Old Testament in 2 Corinthians*, „Interpretation. A Journal of Bible and Theology" 52/3 (1998), s. 246–257.

[85] Por. E. Pillar, *Exploring Reconciliation in 2 Corinthians 5:17-19...*, op. cit., s. 5–6.

[86] Znaczenie i sposoby odczytywania terminu κτίσις zostały przedstawione w p. 2.2.1, ale związek wyrazowy z przymiotnikiem „nowy" ukazuje w tym fragmencie treści, które można intepretować w kluczu ekologicznym.

W księdze Izajasza (Iz 43,18–19a; 65,17) obserwujemy analogiczne odwołania do nowego stworzenia i nowego „wszystkiego" (τὰ πάντα). W tych fragmentach nowe stworzenie wiąże się z przywróceniem pokoju i harmonii w świecie.

Podobieństwa fragmentów uwidacznia tabela:

2 Kor 5,17	**Iz 43,18–19a**	**Iz 65,17**
Jeżeli więc ktoś pozostaje w Chrystusie, jest **nowym stworzeniem**. To, co dawne, minęło, a oto wszystko stało się **nowe**.	Nie wspominajcie wydarzeń minionych, nie roztrząsajcie w myśli dawnych rzeczy. Oto Ja dokonuję **rzeczy nowej**: pojawia się właśnie. Czyż jej nie poznajecie?	Albowiem oto Ja stwarzam **nowe niebiosa** i **nową ziemię**; nie będzie się wspominać dawniejszych dziejów ani na myśl one nie przyjdą.

Tabela 3. Porównanie tekstów mówiących o nowym stworzeniu w 2 Kor 5,17; Iz 43,18–19a i Iz 65,17.

W tych trzech fragmentach widoczne jest rozróżnienie pomiędzy tym, co „dawne", a tym, co „nowe". Nasuwa się pytanie, czy „nowość" obejmuje nową jakość, odnowienie tego, co zostało stworzone?

W świetle wcześniejszego fragmentu 2 Kor 4,14, mówiącego o nowości związanej z odkupieniem: „Chcielibyśmy (…) przywdziać nań [przybytek-ziemskie ciało] nowe odzienie, aby to co śmiertelne, wchłonięte zostało przez życie", można wysnuć wniosek, podobny jak z analizowanego 2 Kor 5,17–20, że zmartwychwstanie w ujęciu Pawła ma również charakter fizyczny. Ciało ulegnie przekształceniu i przemianie, zostanie „wchłonięte przez życie", zachowując jednak swoją istotę. Zmartwychwstanie staje się dostępne dla świata dzięki pierwszemu, który zmartwychwstał – Jezusowi. To właśnie dzięki Jego zmartwychwstaniu życie Jezusa ma „objawić się w naszym śmiertelnym ciele" (por. 2 Kor 4,11).

Oczekuje się, że to, co śmiertelne zostanie włączone w nieśmiertelne życie. Przemieniony, zmartwychwstały świat, określany przez Pawła jako nowe stworzenie, obejmuje całe stworzenie, które w Chrystusie zmartwychwstaje i przyodziewa się w nieśmiertelność[87].

Analogiczną interpretację można zastosować do zapisu Izajasza. Ukazuje on świat materialny, którego przemiana polega na przywróceniu mu pokoju. Stanowi to odnowienie pierwotnego ładu, zamierzonego przez Boga w stwarzaniu, a utraconego na skutek grzechu człowieka.

Pojęcia „nowego stworzenia" nie należy rozumieć jako zastąpienia starego stworzenia nowym, lecz interpretować zgodnie z księgą Izajasza. Tam nowy świat, w którym panuje pokój, jest wyraźnie rezultatem pojednania: zarówno natury ze sobą, jak i człowieka z naturą. W ślad za J.J. Kanagarajem można przyjąć, że Paweł celowo używa określenia „nowe stworzenie", a nie „nowy człowiek" (2 Kor 5,17)[88]. Bezpośrednio po tym (5,18) Paweł stosuje termin „wszystko" (τὰ πάντα, analiza w p. 3.2.2). Apostoł ma na myśli całe stworzenie, które zostało pojednane z Bogiem przez Chrystusa.

Szeroka interpretacja pojednania, obejmująca nie tylko ludzkość, ale cały kosmos, pozwala wydobyć z tekstu Pawła konkretne implikacje ekologiczne.

1. Pojednanie z Bogiem a pojednanie z naturą

Rekoncyliacja „wszystkiego", o której mówi Paweł, obejmuje nie tylko ludzi, ale i cały kosmos. W tym ujęciu staje się ona nierozłącznie związana z pojednaniem człowieka z naturą.

---

[87] Por. E. Pillar, *Exploring Reconciliation in 2 Corinthians 5:17-19*..., op. cit., s. 6–7.

[88] Por. J.J. Kanagaraj, *Ecological Concern in Paul's Theology*..., op. cit., s. 302.

Relacja człowieka z przyrodą winna opierać się na odpowiedzialności i dążeniu do harmonijnego współistnienia. Zanieczyszczenie środowiska staje się przeszkodą w osiągnięciu tego celu, stąd konieczność podejmowania działań na rzecz jego ochrony.

2. Nowość pojednanego stworzenia a ciągłość kreacji

Nowość pojednanego stworzenia, o której pisze Paweł, wiąże się z przywróceniem pierwotnego ładu zamierzonego przez Boga. Paweł określa je jako nową jakość życia i obdarzenie obecnego ciała nieśmiertelnością. Opisuje przekształcenie i przemianę materialnego ciała, które zostanie „wchłonięte przez życie". W innym miejscu porównuje zmartwychwstanie do przemiany nasienia w roślinę (por. 1 Kor 15,35–44). Nowość odkupienia nie oznacza więc stworzenia „na nowo", ale zakłada ciągłość kreacji.

Wspomniana koncepcja ekologii pojednania, zaproponowana przez M.L. Rosenzweiga, choć osadzona w świeckiej perspektywie, zakłada przywrócenie zerwanych relacji człowieka ze światem. Zakłada ona możliwość harmonijnego współistnienia człowieka z naturą i stawia za cel odbudowę zdrowych relacji między nimi. M.L. Rosenzweig sugeruje radykalną transformację – „koniec" naszego świata – w celu jego ekologicznego przeprojektowania i stworzenia na nowo[89]. Priorytetem staje się reorganizacja siedlisk, umożliwiająca koegzystencję człowieka ze światem przyrody. „Musimy po prostu przeprojektować całą ziemię, ale tym razem odpowiedzialnie"[90]. Celem tej propozycji jest stworzenie ekosystemów sprzyjających symbiozie człowieka, zwierząt i roślin.

Projekt M.L. Rosenzweiga posiada głębokie implikacje teologiczne. Biblista E. Pillar dostrzega w nim „niemal kosmiczną

---

[89] Por. M.L. Rosenzweig, *Avoiding Mass Extinction*..., op. cit., s. 199.
[90] *Ibid*., s. 196.

zbawczą wizję”[91]. Całościowa, kosmiczna strategia odnowy świata ma istotne znaczenie dla ekoteologii. Należy jednak ponownie zaznaczyć, że człowiek sam nie jest w stanie dokonać odnowy. Nie przywróci harmonii o własnych siłach. To, co zostało zniszczone przez grzech, może odnowić tylko Bóg. Wszelkie próby samozbawienia są skazane na niepowodzenie jako utopijne. Bez relacji z Bogiem człowiek pozostaje „starym człowiekiem”, skłonnym do zła i grzechu, skupionym na sobie.

Zgodnie z założeniami ekologii integralnej, jedynie we współpracy z dziełem jedynego Zbawiciela człowiek może włączyć się w proces odkupienia i współdziałać na rzecz odnowy, przywracając potrójną relację Bóg-człowiek-stworzenie do pierwotnej harmonii zamierzonej przez Stwórcę.

3.2.4. Miejsce nowego świata (1 Kor 15,51–57; 1 Tes 4,15–17)

Dwa analizowane fragmenty (1 Kor 15,51–57 oraz 1 Tes 4,15–17) poruszają problematykę końca świata, prezentując wizję Pawła odnośnie do wydarzeń eschatologicznych. Oba listy powstały w zbliżonym czasie (lata 50-te) i adresowane były do Kościołów w Koryncie i Tesalonikach. W tych tekstach Paweł przypomina adresatom o ponownym przyjściu Pana, końcu doczesnego świata i zmartwychwstaniu umarłych. Jego przesłaniem jest zapowiedź, że w czasie paruzji zarówno żywi, jak i umarli powstaną z martwych (por. 1 Tes 4,15–17), zostaną przemienieni, „przyobleczeni” w niezniszczalne ciała, aby żyć z Chrystusem na zawsze (por. 1 Kor 15,53). Pytanie związane ze środowiskiem i ekologią dotyczy tego, gdzie zmartwychwstali spędzą swoje życie wieczne. Czy to będzie na odnowionej ziemi, na której zostanie przywrócony

[91] E. Pillar, *Exploring Reconciliation in 2 Corinthians 5:17-19...*, op. cit., s. 2.

pokój i harmonia? Eschatologiczne przewidywania odczytywane z zapamiętanych i przekazywanych słów Jezusa miały wpływ na stosunek Pawła i jego naśladowców do obecnego świata. Jak przyznaje E. Lucas, literatura Pawłowa nie ma jasnej odpowiedzi pytanie o miejsce życia po paruzji[92]. Chociaż 1 Kor 15,35–53 podaje szczegóły dotyczące natury zmartwychwstałego ciała, nie mówi nic o tym, gdzie zmartwychwstali będą przebywać na wieczność. To raczej 1 Tes 4 (zwłaszcza 4,16) daje pewne wyobrażenie o miejscu, przebywania zmartwychwstałych[93].

Chrześcijanin jako wędrowiec czy domownik na ziemi?

Popularny chrześcijański pogląd głosi, że wieczny świat znajduje się w niebie, a na tym świecie chrześcijanie są tylko wędrowcami[94]. Ideę tę trudno jednak wywieść ze Starego Testamentu, w którym świat doczesny jest przygotowany przez Boga i dany ludzkości na mieszkanie (por. Rdz 1,27–31). Przez grzech człowiek wprowadził w świat nieład i teraz jako wybawienia z dysharmonii oczekuje Mesjasza, który przywróci pokój (zob. powyżej p. 3.2.2 i p. 3.2.3). Nie ma tu oczekiwania na koniec doczesnego świata, na nowostworzony, inny świat.

---

[92] Zob. E.C. Lucas, *The New Testament Teaching on the Environment*, „Transformation" 16/3 (1999), s. 96–98.

[93] Zob. L. Togarasei, *Paul and the Environment: An Investigation of His Christology and Eschatology*, „Ghana Bulletin of Theology" 5/3 (2008), s. 146.

[94] Koncepcja żywa w chrześcijaństwie. Zob. np. C. House, *A Journey Through Life in Christianity* (Special Times), London 2010, A. & C. Black, *passim*. Temat ten podejmuje np. Grzegorz Wielki, o czym pisze H. Scerri, *Life as a Journey in the Letters of Gregory the Great*, „Studia Patristica", Leuven 2013, s. 305–310; a także Teresę od Jezusa, zob. Teresa z Avila, *The Way of Perfection*, red. B. Zimmerman, tłum. Benedyktyni z Stanbrook, Rockford, IL 1997, TAN Books and Publishers, wyd. 3, rozdz. 40.

U Pawła idea starotestamentowa jest mocno ugruntowana. Mimo używania terminów „nowe stworzenie" (2 Kor 5,17; Ga 6,15) czy „paruzja" (1 Kor 15,23; 16,17; 1 Tes 2,19.23; 3,13; 4,15), trudno doszukiwać się koncepcji wędrówki do wiecznej ojczyzny w innym, nowym świecie. Interpretacja terminu „paruzja" (παρουσία), którego Paweł używa w odniesieniu do przyjścia Chrystusa, może być pomocna w odpowiedzi na pytanie o miejsce wiecznego świata. W grece παρουσία obejmowała ideę, która odnosiła się do przybycia króla lub innej bardzo ważnej osoby do miasta[95]. Mieszkańcy okolicy wychodzili na spotkanie tej osobistości lub spotykali ją po drodze, a następnie eskortowali do miasta wśród zabawy i przepychu (Paweł wspomina o trąbieniu zarówno w 1 Tes 4,16, jak i 1 Kor 15,52, co wskazuje, że rzeczywiście mógł mieć taką sytuację na myśli). E. Lucas prawdopodobnie ma rację, twierdząc, że Paweł w 1 Tes 4,16 myślał o wierzących udających się na spotkanie z Panem w powietrzu, aby eskortować Go z powrotem na ziemię[96]. Apostoł wskazywał zatem, że życie wieczne będzie tutaj, na tym świecie, który będzie zbawiony według idei Starego Testamentu.

Przyodzianie w nieśmiertelność

W 1 Kor 15,51–53 Paweł opisuje ideę przemiany ciała, która nastąpi w czasie paruzji. Według niego, Bóg nie stworzy wtedy nowych ciał dla istot, lecz odnowi te istniejące. Innymi słowy, będą one kontynuacją tego, co było, a nie zupełnie nową kreacją. Nowe stworzenie nie jest drugą, po nieudanej pierwszej, próbą stworzenia świata. Jest to odmienny rodzaj Boskiego działania. Boże powołanie wszechświata do istnienia zakłada odnowę stworzenia, które stanowi Boskie odkupienie starego.

---

[95] Zob. *Fribergs' Lexicon*, s.v. παρουσία; *Thayer's Lexicon*, s.v. παρουσία.

[96] Por. E.C. Lucas, *The New Testament Teaching on the Environment*..., op. cit., s. 96; L. Togarasei, *Paul and the Environment*..., op. cit., s. 147.

W 1 Kor 15,35–44 Apostoł wyjaśnia zmartwychwstanie za pomocą analogii do zasianego ziarna, z którego wyrasta roślina. W tym porównaniu wyraźna jest jedność miejsca. Odbiorcy listu Pawła nie mieli wątpliwości, że roślina wyrasta tam, gdzie zostało posiane ziarno. Można argumentować, że tego typu metafora (a nie alegoria) nie pozwala na odnoszenie do omawianej rzeczywistości wszystkich jej elementów[97]. W tym przypadku jednak istnieją inne fragmenty biblijne, które ukazują, że świat „nowego stworzenia" nie jest nowym, nieistniejącym jeszcze miejscem, ale tą samą ziemią, którą Bóg w Starym Testamencie przeznaczył na mieszkanie dla człowieka (zob. omówienie idei królestwa Bożego w Ewangeliach synoptycznych p. 2.2.2, zwłaszcza s. 107). Uwypuklone jest to w 1 Kor 3,12–15, gdzie Paweł wskazuje, że dzieła człowieka przetrwają i przyczynią się do odnowionej rzeczywistości. Dobre dzieła przyczynią się do odnowienia świata, a człowiek otrzyma za nie zapłatę. Złe dzieła spłoną, a człowiek „poniesie szkodę" (3,15). Całość dzieła będzie wymagał odkupienia i odnowienia, którego dokona Chrystus.

Podobnie w 2 Kor 4,16–18 Paweł argumentuje, że wprawdzie „niszczeje nasz człowiek zewnętrzny, to jednak ten, który jest wewnątrz, odnawia się z dnia na dzień". Zauważa, że w człowieku już jest „część wewnętrzna" – odnawiająca się, która przetrwa. Życie człowieka i jego działanie powodują zarówno niszczenie zewnętrznego człowieka, jak i odnawianie wewnętrznego.

---

[97] O relacji między alegorią a metaforą w Nowym Testamencie zob. R. Lemmer, *Movement from Allegory to Metaphor or from Metaphor to Allegory? „Discovering" Religious Truth*, „Neotestamentica" 32/1 (1998), s. 95–114; C. Unger, *Cognitive Pragmatics and Multi-layered Communication: Allegory in Christian Religious Discourse*, „Religion, Language, and the Human Mind", red. P. Chilton, M. Kopytowska, Oxford 2018, Oxford University Press, s. 333–352.

Pojęcie „końca świata" można interpretować jako sposób na oddanie idei paruzji, odnowienia i pełnego odkupienia doczesności. Wszystkie dzieła człowieka, także te odnoszące się do ziemi – przyrody, zasobów naturalnych – daru Bożego, powierzonego mu jako mieszkanie przez Boga – przetrwają. Będzie on zatem sądzony z użytku jaki zrobił z tego daru, z tego jak korzystał z mieszkania otrzymanego od Boga. Takie odczytanie 1 Kor i 1 Tes pozwala patrzeć na analizowane teksty w kluczu eschatologii, w której istotna jest ludzka odpowiedzialność za korzystanie z daru ziemi. Skoro Bóg przekształci, a nie zniszczy ziemię, to musi być ona cenna dla Niego i właściwe zarządzanie światem natury jest zadaniem o wiecznych konsekwencjach. Stanowi to mocne zaprzeczenie idei destrukcji ziemi w celu przyśpieszania przyjścia końca świata, postulowanej w niektórych środowiskach chrześcijan ewangelikalnych USA[98].

3.2.5. Wnioski

W czterech omówionych wyżej tematach wyłania się jednolita Pawłowa wizja odkupienia, obejmująca zarówno człowieka, jak i naturę. Przeprowadzona analiza wskazuje, że zakres odkupienia obejmuje:

– nie tylko człowieka, ale i resztę stworzenia (świat natury), cały kosmos;
– nie tylko świat duchowy, ale też materialny.

---

[98] Temat ten podjęty jest także w części poświęconej analizie listów Piotra (zob. p. 4.3.3). Idea podparta jest wyrwanym z kontekstu fragmentem 2 P 3,12 „staracie się przyspieszyć przyjście dnia Bożego". Więcej zob. np. J.J. Davis, *Ecological "Blind Spots" in the Structure and Content of Recent Evangelical Systematic Theologies*, „Journal of the Evangelical Theological Society" 43/2 (2000), s. 273–286; T. Finger, *Evangelicals, Eschatology and the Environment* (The Scholars Circle 2), Wynnewood, PA 1998, Evangelical Environmental Network.

Czasowe określenie zbawienia najlepiej oddaje schemat „już-jeszcze nie", wskazujący, że odkupienie rozpoczęło się (ofiara Chrystusa), trwa i dopełni się w przyszłości.

W pełni odkupiony i pojednany człowiek będzie żył w harmonii z Bogiem i całym światem, w tym przyrodą; nie w nowym, duchowym świecie, ale na odnowionej materialnej ziemi.

Ponieważ nierozumny świat przyrody nie może grzeszyć, konieczność jego odnowienia wynika z winy człowieka. Grzech obejmuje nie tylko świat duchowy, ale i materię, nie tylko człowieka, ale i całą naturę. Degradacja przyrody także jest jego efektem.

Choć Paweł nie mówi wprost o grzechu ekologicznym, pojęcie grzechu obejmuje dla niego każdy jego rodzaj. Bóg przewiduje odnowienie (naprawę) wszystkiego, co zniszczyła nieprawość człowieka, także przyrody. Wynika z tego, że natura ma znaczenie i pozostaje „dobra", jak w czasie stworzenia (por. Rdz 1,3.10.12.18.21.25).

W oczekiwaniu na nowy świat pierwsi chrześcijanie nie porzucili obecnego życia. Wręcz przeciwnie, przygotowywali się na paruzję, pokutując i nawracając się, aby uniknąć Bożego sądu. To oczekiwanie na ponowne przyjście Pana jest wciąż aktualne, choć rozumienie i sposób przygotowania się na to wydarzenie zmieniają się.

Zadaniem chrześcijan jest przybliżanie wyczekiwanego czasu zbawienia, a to dokonuje się nie poprzez niszczenie świata natury, ale poprzez rezygnację z grzechu i dobre życie, także w kontekście ekologicznym. Jest to możliwe tylko za łaską Boga i we współpracy z Nim. Wszelkie „świeckie" projekty przywrócenia natury do dobrostanu są utopijne i skazane na porażkę.

Obecny kryzys ekologiczny uświadamia, że zewnętrznym przejawem wewnętrznego nawrócenia powinna być zmiana sposobu korzystania z ekosystemów podtrzymujących ludzkie życie. Jeśli nawracając się, człowiek zacznie dbać o środowisko i prowa-

dzić zrównoważone ekologicznie życie na ziemi, będzie w stanie (z Bożą pomocą) zatrzymać postępującą degradację i zabezpieczyć równowagę biologiczną dla przyszłych pokoleń. Przywrócenie balansu ekologicznego można odczytywać jako nadejście Bożego ratunku dla ludzi[99]. Takie podejście widzi w człowieku współpracownika Bożego dzieła stwarzania świata.

3.3. List do Hebrajczyków

Przez długi czas list do Hebrajczyków był przypisywany Pawłowi, jednak obecnie uznaje się, że autorstwo tego listu jest nieznane. Pomijając dyskusję dotyczącą tej kwestii poprzestaniemy na ogólnie przyjętych założeniach, że list nie jest listem Pawłowym, ale zalicza się zwyczajowo w skład *Corpus Paulinum*. Pismo można scharakteryzować jako „arcydzieło wczesnochrześcijańskiej retoryki homiletycznej", lub w jego własnych terminach „słowo napomnienia" (Hbr 13,22), skierowane do wierzących w Chrystusa, którym grozi niedbałość w zaangażowaniu w chrześcijańskie życie[100]. Pismo podkreśla nowość i wyjątkowość chrześcijaństwa w stosunku do judaizmu. Autor listu wskazuje na Chrystusa jako arcykapłana, który wniósł doskonałą ofiarę za grzech. Dzięki tej ofierze, cały świat (czy razem z naturą?) został odkupiony.

Niekiedy oskarża się list, o to, że zawiera dualistyczną kosmologię – przeciwstawia świat doczesny światu duchowemu. To zaś

---

[99] Por. D. Rhoads, *Reading the New Testament in the Environmental Age*, „Currents in Theology and Mission" 24/3 (1997), s. 259–266.

[100] Por. H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Hermeneia), Philadelphia, PA 1989, Fortress Press, s. 1.

przyczynia się do umniejszania znaczenia świata materialnego[101]. Przyjmując pojęcie ekologii bez elementu integralności (wyłącznie w ramach ochrony świata przyrody) pismo rzeczywiście może być piętnowane za brak uwagi skierowanej na świat materialny w tym przyrodę[102]. Taką koncepcję ekologii przyjmuje J. Lamp – jako dbanie o ekosystem z jego mieszkańcami – zwierzętami i roślinami[103]. Dlatego odczytuje on list jako nieekologiczny i próbuje znaleźć rozwiązanie tego problemu. Autor posługuje się opisanym w rozdziale I (zob. p. 1.3.2) podejściem radykalnym (podejście oporu typu A) szkoły, której N.C. Habel jest twórcą. Miejsca w tekście, które uznaje za antyekologiczne poddaje krytyce i „udzielając głosu ziemi" proponuje ich nową interpretację.

Czy jednak zarzuty o antyekologiczną i wyłącznie antropocentryczną treść listu są zasadne? Aby odpowiedzieć na to pytanie przyjrzymy się bliżej zarówno oskarżeniom, jak i tym miejscom, których interpretacja może rzucić nowe światło na kwestię ekologiczną. Tematycznie będą to:

1. Dualizm kosmologiczny a chrystologia stworzenia (Hbr 2,11; Hbr 8,1).
2. Pytanie o losy ziemi (Hbr 1,10–12).
3. Kwestia ofiar ze zwierząt – dawny kult a nowe podejście (Hbr 10,1–18).
4. Zarzut zamiaru spalenia ziemi (Hbr 6,7–8).

---

[101] Por. J.S. Lamp, *Hebrews: An Earth Bible Commentary*..., op. cit., abstrakt.

[102] A.L.B Peeler stwierdza, że list do Hebrajczyków ma „reputację uduchowionej księgi, która skupia się na niebiańskich rzeczywistościach, a nie na ich ziemskich ‘cieniach'". Zob. A.L.B. Peeler, *The Greening of Hebrews*..., op. cit., s. 458.

[103] J.S. Lamp, *Hebrews: An Earth Bible Commentary*..., op. cit.

3.3.1. Dualizm kosmologiczny a chrystologia stworzenia (Hbr 2,11; Hbr 8,1)

Nierzadko w interpretacji ekologicznej Listu do Hebrajczyków akcentuje się wpływ greckiej filozofii na treść pisma. Wprawdzie list zawiera wiele odniesień do Starego Testamentu i wiele cytatów, ukazując ogromną znajomość myśli żydowskiej, to jednak widoczne są też inspiracje pochodzące z myśli greckiej. Część biblistów uważa, że Filon Aleksandryjski miał wpływ na twórcę i treść listu do Hebrajczyków. Autor, jak się przypuszcza, zdobywał edukację w Aleksandrii i słuchał Filona osobiście[104]. Ta supozycja doczekała się dyskusji[105]. J.W. Thompson argumentuje, że list wykorzystuje platońskie kategorie filozoficzne (dualizm kosmologiczny). Autor mógł o nich usłyszeć w Aleksandrii, choć niekoniecznie od Filona, aby nadać zrozumiały dla czytelników (przewiduje się, że zhellenizowanych Żydów) sens przedstawianemu światu[106]. Poglądem platonizmu, do którego znajdujemy nawiązania w liście jest istnienie wiecznego, niebiańskiego świata oraz ziemskiego, ulegającego przemianom, niestabilnego, który w nieunikniony sposób zmierza do końca[107]. Zauważa się podobny podział między tym, co ziemskie (stworzeniem) i tym, co niebieskie (Bóg, Syn Boży). Fragmentami, które wskazują na taki

---

[104] Zob. P. Church, *Hebrews 1:10-12 and the Renewal of the Cosmos*, „Tyndale Bulletin" 67/2 (2016), s. 269–270.

[105] Zob. J. Thompson, *Hebrews* (Paideia: Commentaries on the New Testament), Grand Rapids, MI 2008, Baker Academic, s. 23–26.

[106] Odnośnie zhellenizowanych Żydów zob. BT5, *Wstęp do listu do Hebrajczyków*. Dyskusja zob. *ibid*., s. 25. O dualizmie kosmologicznym w Hbr: P. Church, *Hebrews 1:10-12 and the Renewal of the Cosmos*..., op. cit., s. 270 przypis 9.

[107] J. Thompson, *The Beginnings of Christian Philosophy: The Epistle to the Hebrews*, Washington, DC 1982, Catholic Biblical Association of America, s. 48–50.

sposób myślenia są np. Hbr 8,1 – „[Chrystus] zasiadł po prawicy tronu Majestatu w niebiosach". Także w Hbr 8,5 – „Usługują oni [kapłani] obrazowi i cieniowi rzeczywistości niebieskich". Można w nich widzieć reminiscencje platońskiego podziału na świat idei i ich doczesnych, niedoskonałych odbić w ziemskim świecie. Podobnie odczytywane są miejsca z rozdziału 7., które mówią o wieczności i doskonałości Syna Bożego: 7,24 – „Chrystus trwa na wieki"; 7,25 – „zawsze żyje"; 7,26 – „wywyższony ponad niebiosa, oddzielony od grzeszników"; 7,28 – „Syn doskonały na wieki". Te fragmenty odczytywane jako opozycja wobec ziemskiego tymczasowego, niedoskonałego świata, wspierałyby tezę o wpływie platońskiego dualizmu kosmologicznego[108].

Ziemia w myśleniu autora Hbr jest czymś doczesnym, co może być uznane za niższe od nieba, ponieważ tutaj, wraz z nieposłuszeństwem człowieka zamieszkał grzech. Dlatego podlega ona Bożemu sądowi[109]. Zarówno niebo jak i ziemia zostały jednak stworzone przez Boga i podlegają Jego mocy i działaniu, którego celem jest odnowienie wszechświata (por. Hbr 1,10).

Chrystus ukazany jest jako Ten, który jest pod każdym względem podobny do zwykłego ziemskiego człowieka, z wyjątkiem grzechu. Hbr 2,11 wyraźnie stwierdza: „Tak bowiem Ten, który uświęca, jak ci, którzy mają być uświęceni, z jednego są wszyscy". To właśnie cielesność umożliwia Jezusowi zbawienie grzeszników. Wyjaśnienie odkupienia człowieka przez Chrystusa w Hbr 2

---

[108] Por. I. Salevao, *„Burning the Land": An Ecojustice Reading of Hebrews 6.7-8*, „Readings from the Perspective of Earth" (Earth Bible), London 2000, Bloomsbury, s. 225. O wpływie platonizmu i dualistycznym obrazie świata zob. np. P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, MI; Carlisle 1993, Eerdmans, s. 144–147.

[109] Ziemia przedstawiona jako niższa od nieba, mniej wartościowa, zob. I. Salevao, *„Burning the Land": An Ecojustice Reading of Hebrews 6.7–8*..., op. cit., s. 213.

skupia się na tej właśnie kwestii. Tylko Ten, kto jest Bogiem, a zarazem w pełni człowiekiem (także cieleśnie), może odkupić człowieka. Chrystus dokonał tego przez swoją ofiarę.

Cielesność, „materialność" Odkupiciela stanowi fundament chrystologicznej interpretacji ekologicznej. Chrystologia odczytywana w Hbr, rozwija się w trzech kluczowych momentach: (1) Wcielenie pokazuje, że Bóg przyjął to, co ziemskie, nadając tym samym wartość cielesności. (2) Zmartwychwstanie jest punktem „kontaktowym", który łączy ludzi i ziemię w eschatologicznej perspektywie. Nie porzuca ona obecnego porządku na rzecz nieuchronnej zagłady, ale daje ziemi miejsce, aby mówić o kwestii „aktualizowania eschatologii w trosce o stworzenie"[110]. (3) Wreszcie, wniebowstąpienie ukazuje, że część ziemskiego stworzenia – ludzka natura, człowiek – panuje w niebie. Zawiera ono element oczekiwania na czas, kiedy odnowione niebo i ziemia staną się miejscem zamieszkania Boga i ludzi (por. Ap 21–22)[111].

List do Hebrajczyków zawiera myśl, że stworzenie zostanie odkupione w Chrystusie. Zbawcze dzieło Odkupiciela przywraca Go jako dziedzica wszystkich rzeczy, a nie tylko ludzi (por. Hbr 1,2.13; 2,8–9). Jeśli stworzenie jest odnowione pod władzą Chrystusa, to jest to pewien rodzaj jego odkupienia. Może zatem być ekologiczną wskazówką wynikającą z samego listu do Hebrajczyków[112]. Chrystus interesuje się całym stworzonym światem, choć koncentruje się na człowieku. Przyjęcie takiej chrystologii stworzenia ma daleko idące konsekwencje w lekturze ekologicznej. Skoro całe stworzenie jest odkupione w Chrystusie, oznacza to, że jest ono święte i ma wartość. Ludzie mają zatem obowiązek

[110] J.S. Lamp, *The Greening of Hebrews?*, op. cit., s. 79.
[111] Por. *ibid*., s. 115.
[112] Por. A.L.B. Peeler, *The Greening of Hebrews...*, op. cit., s. 459.

troszczyć się o nie, ponieważ jest ono częścią Bożego planu zbawienia.

Początek listu odnosi się wprawdzie do ludzi (co niekiedy interpretuje się jako antropocentryzm), a konkretnie do narodu żydowskiego. Szybko jednak punkt ciężkości przenosi się z człowieka na cały wszechświat, obejmując „wszystkie rzeczy” (πᾶς – dosł. „wszystko”, Hbr 1,2)[113]. Syn został „ustanowiony dziedzicem wszystkich rzeczy”. W ten sposób przyszłość zostaje przepowiedziana i wyzwolona spod władzy zła, ponieważ Dziedzic będzie panował nad ziemią. Aby rozwiać wątpliwości co do tego, czy owo przyszłe spełnienie dotyczy wyłącznie ludzi, autor podkreśla, że „wszystkie rzeczy” przyszłości są zakorzenione w kosmosie, „przez Niego też stworzył wszechświat” (1,2). Greckie słowo αἰών, tłumaczone tutaj jako „kosmos”, zawiera również znaczenie czasowe – całości dziejów[114].

3.3.2. Pytanie o losy ziemi (Hbr 1,10–12)

Jednym z fragmentów, wokół którego tworzy się mit rzekomego antyekologicznego podejścia do stworzonej ziemi jest Hbr 1,10–12. Mówi on o Bogu, który stworzył ziemię i niebiosa (por. Rdz 1,12,7) oraz o ich doczesności w kontraście do niezmienności i wieczności Stworzyciela. Lektura antyekologiczna tego fragmentu zarzuca Bogu zamiar zniszczenia stworzonego przez Niego kosmosu. Niebiosa i ziemia przeminą, a Stwórca pozostanie wieczny. Inkryminacja ta mówi o Bogu, który udowadnia stworzonemu światu jego małą wartość, poprzez ukazanie swojej wielkości, niezmienności oraz planów unicestwienia świata. Taki Bóg przypomina okrutnych i kapryśnych bogów

---

[113] Zob. także analiza τὰ πάντα w p. 3.2.2.

[114] Por. *WSPGNT*, s.v. αἰών; *Thayer's Lexicon*, s.v. αἰών.

greckiego panteonu. Los ziemi, zwierząt i ludzi zależał od ich nieprzewidywalnych zachowań, zmiennych humorów lub chęci zademonstrowania człowiekowi swojej dominacji.

Aby obiektywnie ocenić znaczenie fragmentu Hbr 1,10–12, należy przeanalizować go w kontekście Psalmu 102,25–27, z którego został zaczerpnięty. Jest to ostatni z sześciu cytatów ze Starego Testamentu umieszczonych w Hbr 1,5–13, stanowiący klucz do zrozumienia tezy autora listu[115]. Psalm 102 skupia się na temacie powrotu Izraela na Syjon i do Jerozolimy, przywrócenia królestwa i bezpiecznego życia pod opieką Boga. W wersetach 25–27 psalmista opisuje związek Boga z kosmosem, podkreślając, że Pan trwa przez pokolenia. Stwórca nieba i ziemi jest niezniszczalny, co stanowi fundament stworzonego porządku. Głównym tematem Psalmu 102 jest niezniszczalność Boga i Jego obietnica odkupienia ludu. W kontekście tego przyrzeczenia należy interpretować wersy 13–23, mówiące o powrocie na Syjon jako o nowym akcie zbawienia[116]. Chociaż niebo i ziemia są dziełem Boga, ich zniszczenie nie zniweczy Jego istnienia. Bóg może dokonać nowego aktu twórczego, zmieniając dotychczasowe stworzenie niczym szatę – taką interpretację sugeruje werset 27[117]. Warto zwrócić uwagę na symbolikę szaty w kontekście starożytnego Bliskiego Wschodu. Szata uosabiała profesję i status społeczny jej właściciela, będąc świadectwem jego tożsamości i pozycji[118].

---

[115] Zob. H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*..., op. cit., s. 60.

[116] Por. L.C. Allen, *Psalms. 101-150*, Waco, TX 1983, Word Books, s. 14–16.

[117] Por. P. Church, *Hebrews 1:10-12 and the Renewal of the Cosmos*..., op. cit., s. 276.

[118] Zob. np. H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*..., op. cit., s. 61; A. Ziemińska, *„Dotknęła frędzli Jego płaszcza" (Łk 8,44) – Interpretacja zdania w świetle starożytnych świadectw biblijnych i pozabiblijnych*, „Itinera Spiritualia. Commentarii Periodici Instituti Carmelitani Spiritualitatis Cracoviae" 12 (2019), s. 110–112.

Hbr 1,11 porównuje doczesną naturę stworzonego porządku z wiecznością Syna, który go stworzył. Podobnie jak w tekście hebrajskim, jest to wyrażone silnym kontrastem (paralelizm antytetyczny) przy użyciu dwóch zaimków „one" i „Ty" (αὐτοὶ ἀπολοῦνται, σὺ δὲ διαμένεις – „one, zginą, ale Ty pozostaniesz"). Czasownik „zginąć" ἀπόλλυμι w greckim Psałterzu może wskazywać na trwałe rozpuszczenie, ale nie musi tak być[119]. Rozwinięcie myśli w Hbr 1,11b–12a wskazuje, że chodzi bardziej o zepsucie. W przeciwieństwie do trwałego panowania Syna, stworzony porządek podlega rozkładowi. Wersety 11b–12a zawierają kolejne trzy czasowniki dotyczące stworzenia. Są to: „zestarzeć się" παλαιόω, „zwinąć" ἑλίσσω i „przemienić" ἀλλάσσω. Niebo i ziemia są podmiotem tylko pierwszego z nich. W dwóch dalszych to Bóg jest działającym[120].

Stworzony porządek podlega „starzeniu się" (LXX tłumaczy hebrajskie בָּלָה przez παλαιόω). Czasownik ten pojawia się w Nowym Testamencie tylko czterokrotnie, z czego trzykrotnie w Hbr. W Hbr 8,13 poprzednie przymierze jest określone jako „przestarzałe" (imiesłów od παλαιόω) i bliskie „zniszczeniu" (ἀφανισμός). Należy jednak zauważyć, że użyty rzeczownik „zniszczenie" nie odnosi się do porządku stworzonego w Hbr 1,10–12. Podczas gdy stare przymierze ulegnie „zniszczeniu", stworzony porządek zostanie „zmieniony" (ἀλλάσσω, Hbr 1,12). Czasownik ten pojawia się w Nowym Testamencie sześciokrotnie, z czego trzy razy w formie *passiva divina* (Hbr 1,12 oraz dwu razy w 1 Kor 15,51–52).

W Nowym Testamencie, gdy Bóg dokonuje zmiany, zawsze jest to zmiana na lepsze. W kontekście treści listu, stworzony porządek ulega starzeniu, ale nie zostanie zniszczony – czeka go

---

119 W LXX ἀπόλλυμι tłumaczy hebrajskie אָבַד. Zob. *WSPGNT*, s.v. ἀπόλλυμι; *Thayer's Lexicon*, s.v. ἀπόλλυμι.

120 Zob. P. Church, *Hebrews 1:10-12 and the Renewal of the Cosmos*..., op. cit., s. 282. Terminy, zob. *BDAG*, s.v. ἀλλάσσω, ἀφανισμός, παλαιόω; *Thayer's Lexicon*, s.v. ἀλλάσσω, ἀφανισμός, παλαιόω.

przeobrażenie[121]. W Hbr 12 zmiana ta prowadzi do przyszłego, nowego świata, w którym Syn Boży jest wywyższony jako pierwszy i do którego to świata Bóg prowadzi wielu. W Hbr 1,12 mowa jest o zwinięciu świata jak płaszcza. W księdze Izajasza (34,4), do której można dostrzec aluzje w tym miejscu listu (1,12) pojawia się nieco inne porównanie – zwijanie się niebios jak zwoju księgi („niebiosa zwijają się jak zwój księgi"). Jest to prorocza hiperbola, przedstawiająca sąd Boży nad niegodziwcami w kategoriach kosmicznych[122].

Rezultatem Bożego sądu jest powrót do stanu pierwotnego. Niebiosa zostają zwinięte, a ziemia, doznawszy Bożej pomsty, staje się ponownie niezaludniona przez ludzi. Zamieszkują ją jedynie dzikie zwierzęta. Świat przyrody zostaje zachowany. Grzesznik – człowiek, który niszczył stworzony porządek – zostaje zniszczony. H. Marlow zauważa, że Bóg dokonuje sądu nad ludzkim zachowaniem, co dzwierciedla całe stworzenie[123].

Nie jest to jednak koniec, gdyż zwój zwykle nie jest zwijany w celu zniszczenia, lecz przechowania. W Iz 34 obserwujemy osąd i usunięcie niegodziwców, co prowadzi do wyludnienia domów. Spustoszona ziemia zostaje zasiedlona przez dzikie zwierzęta i ptaki (por. 34,9–17). Bóg usuwa to, co Mu się nie podoba, aby mogło pozostać to, co w czym ma upodobanie. Jeśli poprawnie usłyszy-

---

[121] Dyskusja dot. znaczenia ἀλλάσσω nie jest zamknięta. Przyjmuje się, że czasownik oznacza „zmienić" bardziej niż „zniszczyć". „Nadchodzi czas, kiedy zostanie on odnowiony, całkowicie zmieniony" – D.A. Hagner, *Hebrews* (Understanding the Bible Commentary), Grand Rapids, MI 1990, Baker Books, wyd. Reprint, s. 35. Inaczej H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*..., op. cit., s. 61. „jak płaszcz niebiosa nie zostaną po prostu zmienione, ale 'usunięte'". *BDAG*, s.v. ἀλλάσσω. nie podaje sensu „usunięcia" lub „zakończenia".

[122] H. Marlow, *Biblical Prophets and Contemporary Environmental Ethics*..., op. cit., s. 227.

[123] *Ibid*., s. 199.

my to echo, kontekst można przenieść do Hbr 1,10–12. Akcent pada nie na rozwiązanie stworzonego porządku, ale na usunięcie zła, aby zrobić miejsce dla tego, co nowe – „zmienione". Cytat kończy się tak, jak się zaczął, stwierdzeniami o wywyższonym Synu Bożym, który w przeciwieństwie do zmiennego stworzonego porządku, pozostaje niezmienny i Jego lata się nie kończą.

Autor Hbr umieszcza tekst Psalmu 102 w kontekście swojej dyskusji na temat wywyższenia Syna Bożego „w dniach ostatecznych" (por. Hbr 1,2) w przyszłym świecie. Syn jest przedstawiony jako niezmienny, który położył fundamenty ziemi (1,10–11). Ziemia podlega zniszczeniu i rozkładowi, ale Syn Boży zwinie ją jak szatę i przekształci, odnawiając i wprowadzając „przyszły świat" (2,5), w którym wszystko, co nie podoba się Bogu, zostanie usunięte. W przeciwieństwie do niektórych propozycji odczytania Hbr, nasza lektura uznaje, że tekst ten nie lekceważy porządku stworzonego ani nie sugeruje, że Bóg go odrzuci[124]. Raczej Syn Boży, który podtrzymuje wszystko swoim potężnym słowem (por. 1,3), przekształci i odnowi starzejące się stworzenie, po czym odda pod panowanie odkupionej ludzkości (2,59)[125].

Cytat z Psalmu 102,25–27 w Hbr 1,11–12 nie przewiduje rozpadu wszechświata, jak sugerują niektórzy bibliści, zapowiada natomiast odnowienie stworzenia (przez odkupienie dokonane przez Chrystusa) obecnie znajdującego się w niewoli rozkładu, podobnie jak to ujął Paweł w Rz 8,21[126]. Takie odczytanie analizowanego tekstu Hbr 1,10–12 wydaje się prawidłowe i jednocześnie wspiera lekturę w duchu ekologii integralnej. W Chrystusie odkupienie znajduje wszystko, co zostało przez Boga stworzone, wraz z przyrodą, a nie wyłącznie sam człowiek.

---

[124] Por P. Church, *Hebrews 1:10–12 and the Renewal of the Cosmos…*, op. cit., s. 285.

[125] Por. *ibid.*

[126] Por. *ibid.*, s. 271–272.

3.3.3. Kwestia ofiar ze zwierząt (Hbr 10,1–18)

W formie krótkiego wyjaśnienia zostanie teraz podjęty jeden z tematów Hbr, który doczekał się ekologicznej interpretacji. Jest nim kwestia zniesienia składania ofiar ze zwierząt w Nowym Przymierzu[127]. Autor Hbr mówi o zniesieniu starotestamentowych ofiar, nie kwestionuje jednak posłuszeństwa ludu w odniesieniu do kultu (jak czasem czynili prorocy, por. np. Ml 1,6–14), ale jego wewnętrzną wartość (10,4)[128]. Skoro krew Chrystusa dokonała zbawienia, to ofiary ze zwierząt straciły swój sens i nie mają już kultycznej wartości. W swojej dyskusji porównującej ofiarę Chrystusa do ofiar ze zwierząt, autor wskazuje, w jaki sposób Chrystus dokonuje odkupienia. Podkreśla niemożliwość i bezsensowność próby ponowienia dokonanego raz odkupienia, w aktach ofiar ze zwierząt (Hbr 10,11–12). Ponieważ ofiara Chrystusa jest ostateczna, wszystkie zwierzęta, które miały stać się ofiarą, nie muszą już być złożone na ołtarzu ofiarnym. Tak zostały one wybawione od śmierci[129]. Ten sposób odczytania Hbr wspiera pozytywne spojrzenie na ziemię jako na przedmiot Bożej troski i współbeneficjenta odkupienia Chrystusa. Kult, który ma sens to ten, który wskazuje na dokonane odkupienie i całkowite eschatologiczne spełnienie dzieła zbawienia[130]. „Czyż bowiem nie przestano by ich

---

[127] Por. J. Morgan, *Sacrifice in Leviticus: Eco-Friendly Ritual or Unholy Waste?*, „Ecological Hermeneutics. Biblical, Historical and Theological Perspectives", red. D.G. Horrell, C. Hunt, et al., London; New York, NY 2010, T. & T. Clark, s. 32–45. Autor twierdzi, że przepisy starotestamentowe zabraniały ofiar z ludzi, nie ze względu na godność człowieka, ale ponieważ żaden człowiek nie był wystarczająco czysty, aby być złożony w ofierze. Co innego zwierzęta, które mogły być przez człowieka starannie wybrane, a jednocześnie nie mogły mieć moralnej skazy.

[128] Por. J.S. Lamp, *The Greening of Hebrews?...*, op. cit., s. 27.

[129] Por. A.L.B. Peeler, *The Greening of Hebrews...*, op. cit., s. 458–459.

[130] Por. J.S. Lamp, *The Greening of Hebrews?...*, op. cit., s. 116.

[ofiar] składać, gdyby składający je raz na zawsze oczyszczeni nie mieli już żadnej świadomości grzechów?" (Hbr 10,2). Konieczność ofiary wynikała ze względu na obecność grzechu. Nowość dzieła Chrystusa uświadamia kolejny werset: „Niemożliwe jest bowiem, aby krew cielców i kozłów usuwała grzechy" (Hbr 10,4). Autor wskazuje na unieważnienie dawnego sposobu gładzenia grzechów. Dotychczasowy sposób był tylko symbolem, znakiem. W rzeczywistości dopiero krew Chrystusa zgładziła wszelki ludzki grzech, czyniąc symbol ofiary ze zwierząt zbędnym. Chociaż prośrodowiskowa interpretacja tego tekstu może być dopuszczalna – zbawienie dokonane przez Chrystusa znosi konieczność ofiar ze zwierząt, ukazując troskę Boga o świat przyrody – nie była ona z pewnością intencją autora. Analiza ofiary skupia się na odkupieniu człowieka przez Chrystusa, a sens ekologiczny jest jedynie poboczny.

Pozytywna ekologicznie interpretacja tekstu mówiącego o zniesieniu ofiar wydaje się być próbą manipulacji sensem. Nie można przyjąć, że autor listu chciał wskazać na poprawę losu zwierząt w Nowym Przymierzu poprzez zakaz ich zabijania i składania w ofierze. Uprawnioną lekturą może natomiast być odczytanie tekstu jako wezwania do ponownej oceny naszego etycznego podejścia do zwierząt[131].

3.3.4. Zarzut zamiaru spalenia ziemi (Hbr 6,7–8)

W przeciwieństwie do kwestii zniesienia ofiar ze zwierząt, tekst Hbr 6,7–8, mówiący o spaleniu ziemi niewydającej plonów, spotkał się z ekokrytyką. Zarzuca on Bogu wolę zniszczenia ziemi[132]. Autor

---

[131] Por. J.S. Lamp, *Hebrews: An Earth Bible Commentary...*, op. cit., s. 97.

[132] Zob. I. Salevao, *„Burning the Land": An Ecojustice Reading of Hebrews 6.7-8...*, op. cit.

tej krytyki, Samoańczyk, interpretuje tekst biblijny z perspektywy swojego ludu. Według tradycji Samoa, ziemia jest źródłem życia, a lud stanowi jej część. Spalenie ziemi oznaczałoby zatem zniszczenie części człowieka. Taka symbiotyczna relacja, choć kojarzona z wierzeniami pierwotnymi, jest traktowana w debacie ekologicznej jako prawomocna. Człowiek jest bowiem zależny od „dobrobytu" ziemi i natury, z której czerpie plony. Bez niej, jej zasobów i bioróżnorodności gatunkowej, człowiek nie może istnieć.

W tekście widoczny jest starotestamentowy motyw błogosławieństwa i przekleństwa ziemi (por. Pwt 11,26–30; 29,30; 13,8)[133]. Metafora spalenia ziemi mówi o zniszczeniu tego, co postrzegane jest jako nieproduktywne i bezwartościowe[134]. Odstępca, nie mogąc „odnowić się ku nawróceniu" (Hbr 6,6), staje się niczym nieodwracalnie nieproduktywna ziemia, która może zostać całkowicie zniszczona (6,7–8). Te dwie jednostki tekstu stanowią równoległe stwierdzenia przyczyny i skutku, porażki i kary. Nie należy ich interpretować ani jako nawoływania do spalenia ziemi w imieniu Boga, ani jako zapowiedzi dokonania tego przez samego Boga.

Dosłowne odczytywanie tekstu Hbr z perspektywy ludu Samoa nie jest uzasadnione. Spalenie ziemi (Hbr 6,7–8) stanowi metaforyczny obraz kary, która spotka człowieka, jeśli nie wyda owocu nawrócenia. Specyfika kontekstu historyczno-kulturowego środowiska interpretującego Nowego Testamentu może wpływać na interpretację tekstu. W omawianym przypadku pojawia się oskarżenie Boga o chęć spalenia stworzonej przez siebie ziemi. Powyższe spojrzenie pozwala jednak oddalić ten zarzut, który jak widać nie jest do utrzymania.

---

[133] Por. H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*..., op. cit., s. 168–173; W.L. Lane, *Hebrews 1-8 and 9-13* (WBC 47), Dallas, TX 1991, Word Books, s. 143.

[134] Por. P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*..., op. cit., s. 328; W.L. Lane, *Hebrews 1-8 and 9-13*..., op. cit., s. 391.

3.2.5. Wnioski

Podjęta analiza tematów z listu do Hebrajczyków pozwala wskazać dwie kwestie, które może on zaproponować dla interpretacji ekologicznej. Są nimi: (1) problem dualizmu kosmologicznego listu, oraz (2) odpowiedź na pytanie o losy ziemi.

Ad 1) W treści Hbr, pod wpływem greckiej filozofii, można dostrzec dualistyczny obraz świata, w którym ziemia jest niższa (gorsza) od nieba[135]. Jednak autor podkreśla, że Chrystus, który jest Bogiem i człowiekiem, jest związany z ziemią poprzez swoje wcielenie. Wcielenie, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Chrystusa wskazują na to, że stworzenie zostanie odkupione, będzie święte i zostanie mu przywrócona jego wartość. Ludzie mają obowiązek troszczyć się o stworzenie, ponieważ jest ono częścią Bożego planu zbawienia.

Ad 2) W tekście Hbr 1,10–12 autor cytuje fragment Psalmu 102,25–27, ukazując doczesną naturę stworzonego porządku, podlegającego zniszczeniu i przemianie. Odnowienie stworzenia jawi się jako element Bożego planu zbawienia, obejmującego nie tylko człowieka, ale całą stworzoną rzeczywistość. W świetle Hbr odnowa ta wiąże się z ustanowieniem nowego porządku, wolnego od grzechu i śmierci. Polegać ona będzie na usunięciu zła i wszelkich przeszkód (czyli grzechu) w osiągnięciu celu. Likwidacja zła nie oznacza jednak unicestwienia stworzenia, lecz jego oczyszczenie i przeobrażenie[136]. Taka interpretacja tekstu wspiera lekturę ekologiczną, podkreślającą wartość stworzenia i potrzebę jego ochrony.

Dodatkowo spotykane są inne rozważania podnoszące kwestię ekologiczną w Hbr. Dotyczą one zniesienia ofiar ze zwierząt (ocena pozytywna) oraz zapowiedzi spalenia ziemi przez Boga (ocena

---

[135] Por. P. Church, *Hebrews 1:10-12 and the Renewal of the Cosmos*..., op. cit., s. 270.

[136] Por. D.A. Hagner, *Hebrews*..., op. cit., s. 35.

negatywna). Uzasadnione jest jednak stwierdzenie, że obie interpretacje są problematyczne.

Pozytywna interpretacja zniesienia ofiar ze zwierząt nie znajduje uzasadnienia w tekście Hbr. Autor nie skupia się na losie zwierząt, lecz podkreśla ostateczność ofiary Chrystusa, eliminując potrzebę składania innych ofiar.

Interpretacja zapowiedzi spalenia ziemi jako negatywnej z perspektywy ekologicznej również budzi wątpliwości. W Hbr nie ma mowy o niszczeniu planety w sensie fizycznym. Sformułowanie należy interpretować symbolicznie w kontekście starotestamentowego motywu błogosławieństwa i przekleństwa ziemi. Spalenie ziemi jest metaforycznym obrazem kary, która spotka człowieka, jeśli nie wyda owocu nawrócenia.

Chociaż fragmenty Hbr 10,1–10 i 12,22–29 nie dają jednoznacznych podstaw do formułowania pozytywnych lub negatywnych wniosków o charakterze ekologicznym, stanowią one inspirację do refleksji nad stosunkiem człowieka do stworzenia. Zniesienie ofiar ze zwierząt może być interpretowane jako wezwanie do ponownej oceny etycznego podejścia do zwierząt. Zapowiedź spalenia ziemi natomiast może być postrzegana jako ostrzeżenie przed konsekwencjami niszczenia środowiska naturalnego.

3.4. Podsumowanie rozdziału

Listy Pawłowe oferują bogate zasoby dla ekologicznie zorientowanej integralnej interpretacji chrześcijańskiej. Chociaż dominujące tradycje interpretacyjne skupiają się na człowieku, proponowana lektura podkreśla przemieniający cały świat akt Boga w Chrystusie, akt o kosmicznym wymiarze i implikacjach[137]. Lu-

[137] Por. P. Church, *Hebrews 1:10-12 and the Renewal of the Cosmos*..., op. cit., s. 282.

dzie są przenoszeni ze „starego" do „nowego" stworzenia poprzez włączenie w Chrystusa, umierając z Nim i rozpoczynając nowe życie, wzmocnione przez Ducha Świętego. Analogicznie, całe stworzenie jest w procesie włączania w Chrystusa, a tym samym w życie Tego, który ostatecznie będzie wszystkim we wszystkich. Kształt i charakter Pawłowej opowieści o stworzeniu jest zorientowany eschatologicznie. Przedstawienie zaś roli ludzkości w tej historii może prowadzić do owocnych implikacji ekoetycznych[138].

Pomimo różnic, w Rz 8, Kol 1 i 12 Kor odnaleźliśmy spójną narrację o stworzeniu, która przeszła przez etapy początku (stworzenie), problemu (upadek człowieka) i rozwiązania (odkupienie). Teksty te wyraźnie wskazują, że narracja Pawła o zbawczych celach Boga obejmuje całe stworzenie, a nie tylko (wybranych) ludzi.

Ten punkt docelowy (odkupienie) ukazywany jest w różnych obrazach. Apostoł Narodów mówi o wyzwoleniu i chwale (Rz 8), pojednaniu (Kol 1), odmienieniu (1 Kor) i nowości wszystkiego (2 Kor). Hbr opowiada zaś o zrealizowanym Nowym Przymierzu. Sens jest podobny – mowa o końcowym wyzwoleniu, które będzie całościowym rozwiązaniem problemu upadłego stworzenia. Ten motyw kosmicznego pojednania otwiera pole do lektury ekologicznej. Tego rodzaju odczytanie ma charakter nieuchronnie eschatologiczny, przepojony przesłaniem, że świat znajduje się w szczególnym, kluczowym punkcie historii. W tym czasie decydujące działanie Boga, aby wyzwolić kosmos, już miało miejsce w wydarzeniu Chrystusa. Spełnienie tego celu nie zostało jednak jeszcze osiągnięte, tak więc teraźniejszość pozostaje czasem napięcia, uwikłanym w „już" i „jeszcze nie"[139].

---

[138] Por. D.G. Horrell, C. Hunt, et al., *Greening Paul: Reading the Apostle in a Time of Ecological Crisis*..., op. cit., s. 187.

[139] Por. *ibid*., s. 218.

W zbliżony sposób przedstawiano została historia w Liście do Hebrajczyków, której autor, choć w innej formie, odpowiada na pytania o zakres odkupienia. Mimo zarzutów o rozróżnianie między tym, co ziemskie a niebieskie, obraz, który przedstawia Hbr, nie deprecjonuje świata przyrody. Wręcz przeciwnie, wcielenie Chrystusa i Jego materialność sprawiają, że cała natura odnajduje swoje miejsce w oczekiwanym odkupieniu.

Nowe życie w Chrystusie, otrzymane przez wierzących, pociąga za sobą etyczne obowiązki i imperatywy. Ci, którzy trwają w Chrystusie, są wezwani do życia zgodnego z ich nową tożsamością. Wyrazem tego jest wprowadzanie pokoju i pojednania oraz naśladowanie Chrystusa w darze jaki złożył z siebie dla zbawienia innych[140].

Włączenie w dzieło pojednania całego stworzenia staje się wzorem szacunku dla innych, rozumianego konkretnie jako etyczna kenoza. Poszerzenie wspólnoty o „innych" – całe stworzenie, a nie tylko ograniczanie jej do wierzących oraz zaproszenie chrześcijan do współpracy w odkupieniu całego stworzenia, może być interpretowane w duchu ekologicznym, implikując relacje opieki i wzajemności w całym stworzonym porządku[141].

Listy kierowane były do wspólnot chrześcijańskich, wzywając ich członków do współpracy z Bogiem w dziele zbawienia. Ten typ antropocentryzmu, rozumiany jako współodpowiedzialność za zbawienie, kładzie uzasadnione etyczne wymagania wobec chrześcijan. Koncentracja na człowieku nie jest tutaj wątkiem negatywnym, raczej nakłada etyczną odpowiedzialność na tych, którzy są w Chrystusie. Wyraża się ona w darze z siebie, szacunku dla innych, pracy na rzecz pokoju i pojednania w całym stworzeniu, a także w ograniczaniu własnych apetytów i chciwości z wiel-

---

[140] Por. *ibid.*, s. 217.
[141] Por. *ibid.*, s. 219.

kodusznej miłości do słabszych i ubogich. W tym sensie ludzie znajdują się w centrum Bożego dzieła pojednania i wyzwolenia[142]. Szeroki zarys moralnych obowiązków człowieka można ekologicznie skonkretyzować w dalszej etycznej i ekologicznej analizie, która będzie posługiwać się współczesnymi środkami naukowymi, uzasadniającymi specyficzne działania.

Nie próbując przedstawiać, co autorzy omówionych fragmentów myśleli i nie sugerując, że jakakolwiek tradycja biblijna może sama dostarczyć jasnych wskazówek w sprawach związanych ze złożonymi współczesnymi wyzwaniami środowiskowymi – stwierdzamy, że omówione tematy dostarczają szerokich ram teologicznych i etycznych. Zadaniem ekoteologii czy ekoetyki będzie przejście do szczegółowych i konkretnych propozycji[143].

---

[142] Por. *ibid*.

[143] Por. *ibid*., s. 217.

4. Listy Katolickie

4.1. Wprowadzenie

Listy Powszechne stanowią najrzadziej wykorzystywane źródło w dyskursie ekologicznym dotyczącym pism Nowego Testamentu. W niektórych studiach pojawiają się sugestie, że listy te są oskarżane o brak zaangażowania w kwestie środowiskowe[1]. Jednakże bardziej wnikliwa analiza pozwala dostrzec, że zawierają one również wiele elementów, które można wykorzystać do dyskusji ekoteologicznej. Ich tematyka może zostać ujęta w następujących punktach:

– Ludzkie cierpienie wystawia na próbę miłość wspólnoty wierzących.
– Bóg objawia drogę prawdy i wytrwałości, która prowadzi do zbawienia.
– W posłuszeństwie tej drodze wierzący chrześcijanie mają żyć w sposób, który publicznie ukazuje, że są naśladowcami Chrystusa.
– Nie wystarczy deklaracja wiary, musi być ona poparta uczynkami miłości.
– Brak dobra, podążanie za złem spotyka nagana i przestroga ku nawróceniu.
– Nagrodą za wytrwałe posłuszeństwo Słowu Bożemu, nawet w obliczu cierpienia, jest życie wieczne z Bogiem, dar nowej ziemi.

---

[1] Zob. E.C. Lucas, *The New Testament Teaching on the Environment*..., op. cit., s. 97 – odnośnie do listów Piotra.

Trwanie z Chrystusem w pokoju jest dowodem dokonanego trwałego nawrócenia. Przyczyną nawoływania do zmiany myślenia jest zbliżający się koniec świata i Boży sąd nad ziemią (zob. np. Jk 5,7–9; 1 P 4,5–17; 2 P 3,1–10; Jud 17,23).

W niniejszym rozdziale, poświęconym analizie w kluczu ekologicznym listów Powszechnych, nie uwzględniono listów Janowych. Wynika to z ich ścisłego związku z Ewangelią Janową i Apokalipsą, które dość powszechnie uważa się za dzieła tego samego autora. Ze względu na tę spójność listy Jana zostaną omówione w kolejnym, piątym rozdziale, poświęconym dziełu Janowemu.

4.1.1. Dotychczasowe analizy

W dyskusji nad ekologiczną interpretacją pism Nowego Testamentu listy Katolickie są albo całkowicie pomijane (np. w opracowaniu „The Oxford Handbook of the Bible and Ecology"), albo traktowane wybiórczo[2]. W pracy zbiorowej pod redakcją D.G. Horrella znajdujemy omówienie jedynie drugiego listu Piotra[3]. Opracowanie uznaje tekst 2 P za problematyczny w kwestii poprawnej ekointerpretacji, ze względu na aktywną zachętę do przyspieszenia upadku starej ziemi[4]. Według autora może to stanowić powód nikłego zainteresowania ekologiczną analizą tych pism. K.D. Dyer uważa, że treść listu uniemożliwia etyczną

[2] Zob. H. Marlow, M. Harris (red.), *The Oxford Handbook of the Bible and Ecology* (Oxford Handbook), New York, NY 2022, Oxford University Press.

[3] Zob. E. Adams, *Retrieving the Earth from the Conflagration: 2 Peter 3.5-13 and the Environment*, „Ecological Hermeneutics. Biblical, Historical and Theological Perspectives", red. D.G. Horrell, C. Hunt, et al., London; New York, NY 2010, T. & T. Clark, s. 108–120.

[4] Por. *ibid*., s. 108.

odpowiedź na problemy ekologiczne[5]. W niniejszym rozdziale przyjrzymy się tym zarzutom. Kolejną przyczyną braku zainteresowania może być fakt, że do tej pory ekointerpretacja Biblii znajdowała się przede wszystkim (choć oczywiście nie tylko) po stronie protestanckiej, która przywiązywała mniejszą wagę do interpretacji listów Katolickich w stosunku do listów Pawłowych. Można zaznaczyć także, że Listy Powszechne w mniejszej mierze niż Pawłowe mówią o teologii stworzenia, na której często bazuje biblijna interpretacja ekologiczna. Dodatkowo, zawierają one małą ilość odniesień do świata przyrody i obrazów zaczerpniętych z naturalnego środowiska. Takie odniesienia są również istotne dla interpretacji ekologicznej, dlatego ich niewielka liczba może być kolejnym powodem mniejszego zainteresowania ekointerpretacją listów Katolickich.

4.1.2. Wybór tematów i uzasadnienie

Na podstawie analizy nielicznych dostępnych „zielonych" opracowań dotyczących listów Katolickich, zostaną zaprezentowane wyróżniające te pisma tematy o potencjale dla ekointerpretacji. Uwzględnione zostaną również nowe zagadnienia, dotychczas nieinterpretowane w kluczu ekologicznym, ale obiecujące dla integralnego odczytania. Poddane badaniu zostaną również zarzuty o zachętę do działań przyśpieszających koniec świata. Proponowane ujęcie uwzględni fragmenty, w których ekointerpretacji przypisuje się wymiar integralny.

---

[5] Por. K.D. Dyer, *When Is the End Not the End? The Fate of Earth in Biblical Eschatology (Mark 13)*, „The Earth Story in the New Testament" (Earth Bible 5), red. N.C. Habel, London; New York, NY; Cleveland, OH 2002, Sheffield Academic Press; Pilgrim Press, s. 56.

Dodatkowo należy przedstawić wyjaśnienie dotyczące listu Judy. Jego treść, mimo że nie zostanie wyodrębniona w ramach omówienia, ma podobną tematykę do zapowiedzi i przestróg w drugim liście Piotra. Listy Jud i 2 P poruszają te same problemy związane ze zbliżającą się paruzją. Oba mają „nie tylko wspólną tematykę, ale też pierwszy z nich został z niewielkimi zmianami powtórzony w drugim”[6]. W związku z tym przyjmiemy, że interpretacja obu listów jest wspólna i zostanie uwzględniona w omówieniu listu 2 P.

W ramach analizy listu Jakuba zostaną podjęte następujące tematy:

- opieka nad stworzeniem a jego ujarzmienie (por. Jk 3,7);
- troska o biednych zinterpretowana w kluczu ekologii społecznej (por. Jk 2,6);
- wezwanie do ekosprawiedliwości i ostrzeganie przed troską wyłącznie o siebie (por. Jk 5,5).

Główne tematy do studium, których dostarczą listy Piotra obejmują zagadnienia:

- etap doświadczeń, których doznają wierzący a kryzys ekologiczny (1 P 1,6);
- pokój Boży jako ekosprawiedliwość ujęta integralnie (1 P 3,10a.11b);
- zapowiedź nadejścia nowego świata a wezwanie do troski o ziemię (2 P 3,3–13; 5,3);
- odniesienia do sakramentu chrztu odczytane jako uświęcenie świata natury (materii).

---

[6] Por. F. Gryglewicz, *Rozwój teologii Listu św. Judy i Drugiego Listu św. Piotra*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 33/5 (1980), s. 247.

4.2. List Jakuba

Niezależnie od tego, czy list Jakuba pierwotnie był napisany jako list, czy encyklika, porusza on kwestie sprawiedliwości i równości. Autor zachęca do wspierania ubogich i przestrzega przed życiem wyłącznie dla siebie. Biedni są przedstawiani jako ci, którzy cierpią z powodu bogactwa i chciwości bogatych.

Ten wątek można interpretować jako głos w obronie ekosprawiedliwości. Ekosprawiedliwość jest ideą bliską założeniom ekologii integralnej, wskazującą, że wszyscy ludzie, bez względu na status materialny, mają prawo do godnego życia w zdrowym środowisku[7]. W obecnym kontekście, kiedy to bogaci w ogromnej mierze są odpowiedzialni za degradację środowiska, słowa listu Jakuba nabierają szczególnego znaczenia i pozwalają zaliczać go do tekstów proekologicznych, przede wszystkim pochylających się nad tematem ekologii społecznej. Zawarte w liście nawoływanie do troski o innych, porzucenia beztroskiego życia polegającego na „tuczeniu samego siebie" (por. Jk 5,5) odczytane w kluczu ekologicznym, poświadcza stwierdzenie encykliki *Laudato Si'* „(…) okazuje się, że degradacja środowiska przyrodniczego i ludzkiego oraz degradacja etyczna są ze sobą ściśle powiązane"[8].

4.2.1. Opieka nad stworzeniem czy jego ujarzmienie? (Jk 3,7)

Analizę stosunku do świata natury w liście Jakuba rozpoczniemy od porównania ujarzmienia zwierząt do panowania człowieka nad samym sobą.

---

[7] Zob. B.A. Irving, B. Malik, *Ecojustice, Equity and Ethics: Challenges for Educational and Career Guidance.*, „Revista Fuentes" 21/2 (2019), s. 256–258.

[8] LS 56.

Zdanie listu „Wszystkie bowiem gatunki zwierząt i ptaków, gadów i stworzeń morskich można ujarzmić i rzeczywiście ujarzmiła je natura ludzka" (Jk 3,7) stanowi metaforyczny obraz panowania człowieka nad własną mową. Niemniej jednak analiza konceptu ujarzmienia zwierząt obecnego w tym porównaniu może dostarczyć cennych wskazówek na temat charakterystycznego dla czasów powstania listu Jakuba stosunku człowieka do świata zwierzęcego[9].

Termin „ujarzmić" jest tłumaczeniem greckiego δαμάζω, czasownika charakterystycznego dla listu. Występuje w nim trzy razy, podczas gdy w całym Nowym Testamencie pojawia się czterokrotnie. Kolejny raz spotykamy go u Mk w odniesieniu do opętanego (Mk 5,4 – gdzie BT tłumaczy to słowo jako „poskromić"). Leksykon określa jego semantykę jako „sprowadzać ze stanu niekontrolowanego do kontrolowanego, ujarzmiać, oswajać, kontrolować"[10]. W antycznej grece używano go w odniesieniu do osób i zwierząt, jako określenie procesu okiełznania i oswajania; a w stosunku do części ciała tłumaczony był jako „kontrolować"[11].

W czasach powstania listu człowiek nie panował nad zwierzętami w takim stopniu, jak jest to możliwe obecnie dzięki technologicznym usprawnieniom. Dzikie zwierzęta budziły grozę. Szczególnie te, które związane były z obcym człowiekowi środowiskiem życia – wodą. Stąd też rodziły się legendy o straszliwych morskich potworach. Jadowite czy drapieżne zwierzęta nie

---

[9] Dyskusja dotycząca czasu powstania i autorstwa Jk zob. P.B. Harner, *What Are They Saying About the Catholic Epistles?*, New York, NY 2004, Paulist Press, s. 5–12.

[10] *Thayer's Lexicon*, s.v. δαμάζω. Na marginesie warto zwrócić uwagę na rzadki w Nowym Testamencie (w listach Katolickich tylko tutaj) termin θηρίον, omówiony wcześniej, w punkcie analizującym pobyt Jezusa na pustyni (p. 2.2.1).

[11] W odniesieniu do osób np. Mk 5,4; zwierząt: *TestAbr* A 2; części ciała: Flawiusz *Ant*. 3, 86. Podaję za *BDAG*, s.v. δαμάζω; *WSPGNT*, s.v. δαμάζω.

były również uznawane za podległe człowiekowi, choć Jk (3,7) stwierdza możliwość ich ujarzmiania. Być może w tekście jest to specjalny zabieg mający na celu ukazanie, że kontrolowanie własnej mowy nie jest prostą sztuką. Istotny wydaje się kontekst zastosowania tego określenia – jest to porównanie panowania nad językiem do ujarzmienia gatunków zwierząt (trzykrotnie użyty czasownik δαμάζω).

Kontekst fragmentu wskazuje, że nie omawia on kwestii dominacji nad zwierzętami, a jedynie wykorzystuje fakt kontrolowania świata zwierząt przez człowieka jako porównanie do moralnego nakazu panowania nad własną mową. Analiza językowa wydaje się potwierdzać tę tezę. W LXX Rdz, mówiąc o nakazie panowania człowieka nad ziemią (Rdz 1,28), nie tłumaczy hebrajskiego określenia „panować" jako δαμάζω (poskramiać, ujarzmiać), ale używa greckiego κατακυριεύω (wprowadzić w poddaństwo, stać się panem, zdobyć panowanie nad, podporządkować, zdobyć władzę nad, władać, rządzić)[12]. Różnica w znaczeniu nie jest duża, ale zastosowanie innego słowa w tekście Jk może dodatkowo potwierdzać spostrzeżenie, że tekst nie stawia sobie za zadanie analizy sposobów panowania nad zwierzętami, a jedynie wykorzystuje porównanie do parenezy związanej z oceną ludzkiej mowy. Z tego tekstu można wysnuć wniosek niejako odwrotny do pierwotnego. Analogicznie jak przez grzech człowiek nie jest w stanie panować w odpowiedni sposób nad własnym językiem, tak samo nie potrafi w sposób wskazany przez Boga, sprawować władzy nad zwierzętami. Akcent choć niedosłowny, położony jest na grzech, który narusza trzy relacje analizowane przez ekologię integralną. Podsumowuje to encyklika *Laudato Si'*, która mówi, że: „ludzka egzystencja opiera się na trzech podstawowych relacjach ściśle ze sobą związanych: na relacji z Bogiem, z innymi ludźmi i z ziemią.

[12] *BDAG*, s.v. κατακυριεύω.

Według Biblii te trzy istotne relacje uległy zerwaniu nie tylko zewnętrznie, ale również w nas samych. Tym zerwaniem jest grzech. Harmonia między Stwórcą, ludzkością a całym stworzeniem została zniszczona, ponieważ człowiek usiłował zająć miejsce Boga, odmawiając uznania siebie za ograniczone stworzenie. Fakt ten wypaczył także naturę przykazania, by ‘panować’ nad ziemią (por. Rdz 1,28) oraz ‘uprawiać ją i doglądać jej’ (por. Rdz 2,15). W rezultacie pierwotnie harmonijna relacja między człowiekiem a naturą przerodziła się w konflikt (por. Rdz 3,17–19)”[13].

Drugim spostrzeżeniem wyłaniającym się z omawianego passusu jest uwaga dotycząca tzw. „ekologizmu”, który zapewnia opiekę zwierzętom, nadaje im prawa, ale jednocześnie odmawia człowiekowi należnego mu szacunku i godności[14]. Człowiek jest w stanie otoczyć troską gatunki zwierząt, ale takiej samej troski nie potrafi skierować na samego siebie, biorąc odpowiedzialność za swoje słowa i czyny. Celnie ujmuje to inne stwierdzenie „ekologicznej” encykliki: „niekiedy dostrzegamy obsesję na tle odmawiania osobie ludzkiej wszelkiej wyższości i prowadzona jest walka o inne gatunki, ale nie podejmujemy takiej samej walki, by bronić równej godności istot ludzkich”[15]. Mimo że tekst Jk literalnie mówi o świecie zwierząt, to jego znaczenie dla ekologii nie jest bezpośrednie, natomiast sens proekologiczny jest w akcencie parenetycznym i porównaniu panowania nad językiem do ujarzmienia zwierząt.

Spojrzenie ekologiczne na Jk 3,7 nie ujawnia bezpośrednich prośrodowiskowych intencji autora. Jakub porównuje kontrolę nad zwierzętami do panowania nad samym sobą, a zwłaszcza

---

[13] LS 66.

[14] Jedna z zasad tzw. głębokiej ekologii stwierdza, że „rozwój pozaludzkich form życia wymaga zahamowania wzrostu liczebności populacji ludzkiej”. Zob. A. McLaughlin, *The Heart of Deep Ecology*..., op. cit., s. 236.

[15] LS 90.

swoją mową, rozumianymi jako moralna samokontrola człowieka. Antropologia ekologiczna podkreśla, że samokontrola jest niezbędna do życia w harmonii z naturą. Pozwala ona powstrzymać się od działań, które mogłyby zaszkodzić środowisku naturalnemu, nawet jeśli są one możliwe do wykonania. W kontekście rozwoju technologicznego zasada ostrożności, połączona z sumiennym, niezależnym i długoterminowym testowaniem wpływu nowych technologii na środowisko, są niezbędne, jeśli ludzkość wespół ze światem natury, ma dążyć do rozwoju, a nie samozagłady[16]. Panowanie ludzi nad własnymi działaniami można rozpatrywać w kontekście rozwoju (ekonomicznego, społecznego, zdrowotnego). Proekologiczna interpretacja tego fragmentu wysnuwa wniosek, że rozwój ludzkości i jej dobrobyt są możliwe tylko przy jednoczesnym dobrobycie całego świata – całej ludzkości i natury.

4.2.2. Kontrast bogaty – biedny, a ekologia społeczna (Jk 2,6)

Wśród ksiąg Nowego Testamentu, list Jakuba wyróżnia się silną koncentracją na kwestiach etycznych[17]. W wersecie 2,6 ujawnia się istotny motyw pisma – antynomia ubogi-bogaty. W celu zrozumienia tego fragmentu, niezbędna jest analiza czterech kluczowych greckich terminów:

– Przymiotnik πτωχός oznacza ubogiego w dobra tego świata, biednego, uciskanego, bezsilnego, nędznego, literalnie żebrzącego, co czasem odgrywa rolę w znaczeniu tego słowa w Nowym Testamencie (por. Mk 12,42). W grece

[16] D. Bookless, *Why Should Wild Nature be Preserved? A Dialogue between Biblical Theology and Biodiversity Conservation.* (praca dyplomowa), Cambridge 2018, University of Cambridge, s. 190.

[17] Zob. S. Laws, *A Commentary on the Epistle of James*, San Francisco, CA 1981, HarperCollins, s. 27.

używany jest także jako rzeczownik (por. Mt 5,3; 11,5; Mk 10,21; 14,7; Łk 4,18; 6,20; 7,22; 14,13.21; 16,20.22; J 12,6.8; Rz 15,26; 1 Kor 15,10; 2 Kor 6,10; Ga 2,10; Jk 2,2.5; Ga 4,9; Ap 3,17)[18].

– Przymiotnik πλούσιος tłumaczony jako bogaty, zamożny (dosłownie: Mt 19,23; 27,57; Mk 12,41; Łk 12,16; 16,1.19; 18,23; 19,2). Jako rzeczownik określa bogacza (Łk 16,21; 21,1; 2 Kor 8,9; Ef 2,4; Jk 1,10; 5,1; Ap 2,9; 6,15)[19].
– Czasownik ἀτιμάζω oznacza hańbić, traktować hańbiąco, znieważyć a także degradować (por. Mk 12,4; Łk 20,11; J 8,49; Dz 5,41; Rz 1,24; 2,23)[20]. W wersecie 2,6 BT tłumaczy go jako „odmówić poszanowania".
– A także złożony czasownik καταδυναστεύω, który jest tłumaczony jako uciskać, wykorzystywać, dominować (por. Dz 10,38)[21].

W użytym określeniu πτωχός „ubogi" – wyraźnie zaznacza się pojęcie zależności od innych (bogatych). Stąd ubogi, to ktoś, kto sam sobie nie jest w stanie poradzić, kto zależy od pomocy innych. Położenie negatywnego akcentu na bogatych w tym miejscu, jest nowotestamentową nowością, która harmonizuje z ujęciem tego tematu przez Łukasza (zob. p. 2.2.2, s. 104)[22]. Bogactwo w cza-

---

[18] Zob. *SLGNT*, s.v. πτωχός; *WSPGNT*, s.v. πτωχός; *Thayer's Lexicon*, s.v. πτωχός.

[19] Zob. *WSPGNT*, s.v. πλούσιος; *Thayer's Lexicon*, s.v. πλούσιος.

[20] *SLGNT*, s.v. ἀτιμάζω; *WSPGNT*, s.v. ἀτιμάζω; *Thayer's Lexicon*, s.v. ἀτιμάζω.

[21] *SLGNT*, s.v. καταδυναστεύω; *WSPGNT*, s.v. καταδυναστεύω; *Thayer's Lexicon*, s.v. καταδυναστεύω. Interesujące jest wielokrotne użycie tego określenia (siedem razy) w księdze Ezechiela LXX, która opisuje ucisk wysiedlonych do Babilonii Izraelitów („przymusowych emigrantów"). Jest to ucisk społeczny wobec biednego i potrzebującego, sieroty, wdowy, cudzoziemca (por. Ez 18,7.12.16; 22,7,29; 45,8; 46,18).

[22] Krytyka bogactwa – temat szczególnie wyróżniający Łukasza (por. Łk 6,24; 8,14; 11,41; 12,13–34; 16,1–31). Motyw bogactwa na podsta-

sach Starego Testamentu było uznawane za dowód Bożego błogosławieństwa. Równocześnie z tą myślą, prorocy (wspomniana księga Ezechiela) i autorzy psalmów zwracali się przeciw bogatemu ciemiężcy, a bronili pobożnego ubogiego (por. np. Hi 2,2; Ez 28,4–7; Ps 34,11)[23]. Mimo że teksty biblijne ostrzegają przed pożądaniem i gromadzeniem bogactw (Prz 22,16.22; Syr 31,7), to jednak dla Izraelitów, także w oparciu o cytaty z Pism Hebrajskich (np. Pwt 7,12–13; 28,1–14; Prz 22,4), zamożność była dowodem Bożej aprobaty. Wydaje się, że w powszechnym rozumieniu materialny dobytek dopiero w połączeniu z wyzyskiem ubogich był traktowany jako zło, które oddala od Boga[24].

Taki sam wniosek wypływa z analizowanego fragmentu i jego kontekstu. Antynomia bogaty-biedny pojawia się w połączeniu ze wskazanymi wyżej czasownikami „uciskać", „traktować hańbiąco". Nie stanowi oceny samego stanu posiadania. Z konstrukcji fragmentu ukazującego kontrast bogaty-ubogi wynika, że adresaci są utożsamieni z grupą uciskaną. Być może w tym fragmencie widać reminiscencję do makaryzmów Kazania na Górze (por. Mt 5,3; Łk 6,20)[25]. Silnie zaznaczone rozróżnienie klas społeczno-ekonomicznych odpowiada warunkom panującym na Bliskim Wschodzie w I wieku. Większość czytelników listu Jakuba prawdopodobnie należała do klasy biednych robotników rolnych. Niewielka grupa bogatych właścicieli ziemskich i kupców gromadziła

---

wie opowiadania o bogatym młodzieńcu (Mt 19,16–30; Mk 10,17–31 i Łk 18,18–30) podjęty przez Klemensa Aleksandryjskiego w *Który człowiek bogaty może być zbawiony?*, tłum. J. Czuj, Kraków–Ząbki 1995, Wydawnictwo M.

[23] Niechęć wobec bogatego jest także widoczna w tradycji apokaliptycznej (np. w powtarzającym się oskarżeniu grzeszników w końcowej sekcji Etiopskiej Księgi Henocha – *HenEt* 94,611; 97,810).

[24] Por. R.T. France, *The Gospel of Matthew*..., op. cit., s. 730.

[25] Por. D.J. Moo, *The Letter of James*, Grand Rapids, MI; Cambridge 2000, Eerdmans, s. 46–47.

coraz większą władzę, podczas gdy ogromna rzesza ludzi była zmuszana do niewolniczej pracy na rzecz bogatych i stawała się jeszcze biedniejsza[26].

Skoro podejście integralne do ekologii uwzględnia troskę o ubogich to wezwanie ekologiczne, które współcześnie może proponować tekst, jest apelem o korektę indywidualnych postaw zamożnych wobec biednych. Ważniejsze jednak jest wezwanie do podjęcia szeroko zakreślonych działań także na szczeblu politycznym. W krajach słabiej rozwiniętych wylesienie, zdewastowane łowiska, zanieczyszczona woda pitna i susze spowodowane zaburzeniem równowagi klimatycznej stanowią wyzwanie dla życia milionów ludzi. Zamożniejsze społeczności otrzymują większą część zasobów naturalnych i w przyśpieszonym tempie zużywają pozostałe rezerwy środowiska. Bogate grupy mogą uchronić się przed wieloma skutkami degradacji środowiska, podczas gdy ubogim brakuje zasobów ekonomicznych i zdrowotnych, aby to zrobić. Ponoszą również większe szkody z powodu ekologicznie destrukcyjnych wzorców konsumpcji bogatych[27]. W kontekście współzależności, dobrobyt wszystkich nie jest możliwy do osiągnięcia, jeśli bogaci (jednostki jak i całe państwa) nie zrezygnują z dążenia do coraz większego zysku dla siebie.

W pierwszej kolejności obowiązek zaprzestania wyzysku biednych spoczywa na tych, którzy są najbardziej ekonomicznie uprzywilejowani. Encyklika *Populorum Progressio* podaje potrójne uzasadnienie powinności bogatych wobec biednych: „po pierwsze – to obowiązek solidarności, czyli niesienia przez narody bogatsze pomocy tym ludom, które zdążają dopiero do rozwoju; następnie – to obowiązek sprawiedliwości społecznej, polegającej

[26] Por. *ibid*., s. 119.

[27] Por. E. Allison, *The Relational Spiral of Integral Ecology*, „The Variety of Integral Ecologies: Nature, Culture, and Knowledge in the Planetary Era", red. S. Kelly, A. Robbert, et al., Albany, NY 2017, SUNY Press, s. 178–179.

na konieczności poprawy stosunków handlowych między narodami silniejszymi i słabszymi; wreszcie – to obowiązek powszechnej miłości, która stara się dla wszystkich o bardziej ludzką wspólnotę, gdzie wszyscy będą mogli dawać i pobierać, a postęp jednych nie będzie przeszkadzał rozwojowi drugich"[28].

Odczytując te zalecenia w świetle ekologii integralnej, możemy z całą pewnością stwierdzić, że troska o ubogich, przejawiająca się m.in. w zrównoważonym korzystaniu ze środowiska naturalnego, przynosi korzyści wszystkim stronom. Ekologia integralna widzi powiązania ekosystemów jak system naczyń połączonych. Zniszczenie jednego siedliska prędzej czy później odbije się na pozostałych. W tym rozumieniu bogate społeczeństwa mogą unikać konsekwencji swojej chciwości i zachłanności jedynie do pewnego momentu. Zanieczyszczenie powietrza i wody, a także wyczerpanie zasobów naturalnych w jednym rejonie, spowoduje migrację bogatych do innych obszarów ziemi. Możliwości takiej ucieczki skończą się jednak wraz z wyczerpaniem zdolności natury do kompensowania zniszczeń środowiska dokonanych przez człowieka. Jeśli ludzie nie podejmą działań, o które woła list Jakuba, i nie otoczą troską mniej uprzywilejowanych, w końcu cała ziemia stanie się miejscem niezdatnym do życia[29].

---

[28] Encyklika *Populorum Progressio* (26 marca 1967) 279.

[29] Przyczyny, które mogą zniszczyć ziemię, do stopnia, w którym stanie się ona niezdatna do zamieszkania omawia D. Wallace-Wells, *The Uninhabitable Earth: Life After Warming*, New York, NY 2019, Tim Duggan Books, s. 21–22. Por. także D. Warners, M. Ryskamp, et al., *Reconciliation Ecology: A New Paradigm for Advancing Creation Care*, „Perspectives on Science & Christian Faith" 66/4 (2014), s. 222.

4.2.3. Ekosprawiedliwość jako troska o siebie i innych (Jk 2,15–16)

List Jakuba dostarcza praktycznych wskazówek (czasem w formie ostrzeżeń) jak ma żyć uczeń Chrystusa. List podkreśla, że wiara powinna być wyrażana czynami, a nie tylko słowami (por. Jk 1,22–25; 2,17–18.26). Jednym z konkretnych przykładów takich działań jest niesienie pomocy bliźnim, którzy znajdują się w potrzebie. „Jeśli na przykład brat lub siostra nie mają odzienia lub brak im codziennego chleba, a ktoś z was powie im: «Idźcie w pokoju, ogrzejcie się i najedzcie do syta!» – a nie dacie im tego, czego koniecznie potrzebują dla ciała – to na co się to przyda?" Jk 2,15–16.

Zaniechanie dobrych uczynków, które są w zasięgu możliwości człowieka, jest według przesłania Jakuba grzechem (por. 4,17). List określa pierwszorzędne potrzeby człowieka jako te, które są niezbędne dla jego ciała (τὰ ἐπιτήδεια τοῦ σώματος – Jk 2,16). Jakub wymienia je szczegółowo: brak odzieży (γυμνοὶ ὑπάρχωσιν – 2,15) i codziennego pożywienia (ἐφήμερος τροφή – 2,15)[30].

Ten fragment listu Jakuba, analizowany z perspektywy ekologii integralnej, skłania do refleksji nad relacją człowieka (w kontekście listu – wierzącego ucznia Chrystusa) do jedzenia. Pokarm ukazuje naszą zależność od zasobów ziemi. W. Berry, badając ludzki stosunek do pożywienia, słusznie zauważa, że „Jedzący (…) muszą pojąć, że jedzenie osadzone jest w świecie, stanowiąc nieodłączny element rolnictwa. Sposób, w jaki spożywamy posiłki, w znacznym stopniu determinuje sposób, w jaki eksploatujemy

[30] Greckie określenie codziennego pożywienia występujące w tym miejscu, rozpatrywane bywa jako synonim określenia ἐπιούσιον ἄρτον, które występuje w modlitwie Ojcze Nasz (Mt 6,11; Łk 11,3). Zob. np. dyskusja w A. Debrunner, *«Epiousios» und kein Ende*, „Museum Helveticum" 9/1 (1952), s. 60–62.

świat. Odpowiedzialne podejście do jedzenia wymaga zrozumienia i urzeczywistnienia tej złożonej zależności”[31]. Niestety, w bogatych społeczeństwach pokarm często traktowany jest jako oczywistość. Zapomina się o wdzięczności za ten dar, a żywienie staje się niezdrowe i naznaczone nadmiernym spożyciem[32].

List Jakuba krytykuje również niewłaściwy stosunek człowieka do żywności. W wersecie 5,5 autor stwierdza „żyliście beztrosko na ziemi i wśród dostatków tuczyliście serca wasze w dniu rzezi”. Określenie „tuczyć serca” (τρέφω τὰς καρδίας) sugeruje, że sposób korzystania z dóbr materialnych, w tym z pożywienia, odzwierciedla szerszy problem nadużywania i braku umiarkowania[33]. W ukazanym stosunku do pożywienia i dóbr materialnych, określonym jako „tuczenie”, można dostrzec ostrzeżenia ekologii integralnej. Nieposzanowanie darów natury takich jak pokarm, ujawnia brak szacunku zarówno do Boga – dawcy tych darów, jak i do bliźniego, który cierpi z powodu ich niedostatku.

Nakaz troski o ubogich wyraźnie nawiązuje do zaleceń Starego Testamentu, gdzie liczne przepisy nakazują pomoc żyjącym w niedostatku. Ważnym przykładem są normy dotyczące roku szabatowego (Wj 21,2–6; 23,10–11; Kpł 25,17.18–22; Pwt 15,1–18)[34]. Bóg nakazuje Izraelitom pozostawiać ziemię odłogiem raz na siedem

---

[31] W. Berry, *The Pleasures of Eating...*, op. cit., s. 149.

[32] Tak zwana „plaga otyłości” jest domeną rozwiniętych społeczeństw i wynika z przyjmowania niezbilansowanego wysokoprzetworzonego pożywienia. Zagadnienie omawia np. K.C. Petruk, *The Modern Plague of Obesity: A Holistic Guide to Challenge the Major Health Threat of the 21st Century*, Altona, MB 2020, FriesenPress. Zob. także Y.K. Yadav, *Obesity: A Modern Day Plague*, „Medical Journal Armed Forces India” 58/1 (2002), s. 60–65.

[33] *BDAG*, s.v. τρέφω; *WSPGNT*, s.v. τρέφω.

[34] Analiza pochodzenia przepisów prawa szabatowego i ich znaczenia zob. E. Lipiński, *Rok Szabatowy*, „Scripta Biblica et Orientalia” 1 (2009), s. 9–28.

lat, aby biedni mogli korzystać z plonów (Wj 23,10–11). Współcześnie wiadomo, że intensywne rolnictwo bez okresów odpoczynku wyjaławia glebę i negatywnie wpływa na bioróżnorodność. Z punktu widzenia ochrony środowiska, choć nie jest to opłacalne ekonomicznie, wskazane byłoby stosowanie zasady z Wj 23 – okresowego pozostawiania ziemi rolniczej jako odłogu. Przepisy z Wj 23 wykraczają poza antropocentryczne skupienie na człowieku i obejmują opieką również zwierzęta (Wj 23,4.5.11.12.19). Przykładem jest nakaz pozostawienia resztek plonów dla zwierząt (Wj 23,11)[35].

Jakub nie włącza w treść listu bezpośredniego wskazania do troski o przyrodę, ale jak zaznaczono, to ubodzy są pierwszymi ofiarami ekologicznej katastrofy i wszelkich zniszczeń dóbr naturalnych. Dlatego troska o nich musi kategorycznie zawierać w sobie troskę o świat natury – zarówno świat zwierząt, roślin jak i dobra naturalne (pitną wodę, czyste powietrze).

Troska wyłącznie o siebie zostaje napiętnowana i ukazana krótkowzroczność takiego sposobu życia (por. 4,14). Ta krytyka dobrze adresuje postulaty zrównoważonego rozwoju. Troska o innych (biednych) w gruncie rzeczy zakłada troskę o środowisko. W czasach redakcji listu nie było to klarowne i naukowo udowodnione jak obecnie. List jednak, choć pisany w konkretnym czasie, warunkach i do konkretnych wspólnot, aktualizowany jest w kolejnych etapach życia Kościoła. Odczytywanie przez następujące po sobie pokolenia zakłada powstawanie interpretacji dostosowanych do zmieniających się warunków życia. Ostrzeżenie w świetle obecnych problemów środowiskowych wydaje się zasadne, choć wciąż, jak dawniej, wydaje się być pomijane przez zamożnych.

---

[35] D. Bookless, *Why Should Wild Nature be Preserved? A Dialogue between Biblical Theology and Biodiversity Conservation*, op. cit., s. 82–83.

Prezentowane obserwacje uwypuklają klasyczny dylemat: zaspokojenie podstawowych potrzeb najuboższych zdaje się wymagać rozwoju przemysłu i wzrostu gospodarczego, co nieuchronnie prowadzi do dalszego wyczerpywania nieodnawialnych zasobów. Problem ten można również ująć jako napięcie między „karmieniem ludzi" a „ratowaniem przyrody"[36]. Tymczasem ziemia dysponuje wystarczającą ilością dóbr, a faktyczną kwestią jest ich sprawiedliwe rozprowadzenie. Problem dystrybucji kryje piętnowaną przez Jakuba chciwość i pazerność bogatych. W obliczu klęsk głodu w biednych regionach świata, w bogatych marnowane są tony żywności. Encyklika *Laudato Si'* słusznie zauważa, że współcześnie problem ten jest niewystarczająco nagłaśniany. „Wynika to po części z faktu, że różni specjaliści, osoby opiniotwórcze, środki przekazu i ośrodki władzy znajdują się z dala od nich [biednych, głodujących], w izolowanych obszarach miejskich, nie mając bezpośredniego kontaktu z ich problemami. Żyją i dumają luksusowych warunkach, które są poza zasięgiem większej części ludności świata"[37].

---

[36] Stąd bierze się wspomniane wyżej błędne stanowisko filozofii głębokiej ekologii sugerujące zmniejszenie populacji człowieka jako środek do zmniejszenia eksploatacji zasobów przyrodniczych, zob. A. McLaughlin, *The Heart of Deep Ecology...*, op. cit., s. 236. Ta idea prowadzi do jeszcze większego egoizmu bogatych, którzy nie chcąc zrezygnować ze swoich przywilejów, chcą ograniczyć ilość ludzi, aby sami mieli wystarczającą ilość zasobów natury do wykorzystania. W tym rozumieniu prawo do życia miałby tylko bogaty i z jego decyzji – ten kto jest mu przydatny (kto mu służy). Pełna myśl tego nurtu zob. B. Devall, G. Sessions, *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*, Salt Lake City, UT 1999, Peregrine Smith Books.

[37] LS 49.

4.2.4. Wnioski

Chociaż wezwania zawarte w liście Jakuba nie odnoszą się wprost do ochrony przyrody, to w świetle współczesnej ekologii integralnej możliwe jest ich „zielone" odczytanie. Należy jednak pamiętać, że problem dewastacji środowiska, choć obecny w świecie antycznym, nie był przedmiotem debat w czasach powstawania Nowego Testamentu[38].

Patrząc na list przez pryzmat ekologii można stwierdzić, że jest prekursorem stwierdzenia Kościoła XXI wieku, mówiącego, że „najpoważniejsze skutki wszystkich przestępstw przeciwko środowisku znoszą ludzie najubożsi"[39].

W świetle Jk można również wyróżnić błędny kierunek, w którym podążają niektóre nurty ekologii. „Ekologia", która nie pozwala żyć drugiemu (biednemu) człowiekowi, w rzeczywistości nie chroni środowiska, a jedynie potęguje chciwość i egoizm bogatych społeczeństw. Zasoby środowiska, z natury stanowiące dobro wspólne, stają się w ten sposób domeną bogatych[40].

Jak zauważa L. Boff, taka „ekologia jest luksusem bogatych. Jest produktem półkuli północnej. Ci ludzie spustoszyli przyrodę w swoich krajach i okradli skolonizowane ludy całego świata, teraz domagają się bezpiecznej atmosfery i rezerwatu ekologicznego"[41].

---

[38] Ten temat podejmuje artykuł A.M. Wajdy: „Do dewastacji naturalnych ekosystemów, nierzadko na znaczną skalę, dochodziło już w czasach przedchrześcijańskich. Przyczyną tego był m.in. masowy wyrąb lasów, nadmierny wypas pastwisk i zboczy górskich, co prowadziło do erozji gleby i pustynnienia terenów" – A.M. Wajda, *W trosce o Matkę Ziemię. Zarys biblijnego tła encykliki Laudato Si'*, „Verbum Vitae" 31 (2017), s. 255.

[39] Konferencja episkopatu Boliwii, List pasterski o środowisku i ludzkim rozwoju w Boliwii: *El universo, don de Dios para la* vida (2012), 17.

[40] Definicję dobra wspólnego podaje Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium et spes*, 26; por. 74.

[41] L. Boff, *Liberation Theology and Ecology: Alternative, Confrontation or Complementarity?*, „Ecology and Poverty: Cry of the Earth, Cry of the

Postulaty ekologii integralnej są zgodne z przesłaniem listu Jakuba. Odstąpienie od dominacji, dostrzeganie innych, dzielenie się własnym dobrem oraz rezygnacja z maksymalizacji zysków – zarówno na poziomie indywidualnym, jak i grupowym (lokalne społeczności, państwa) – mogą okazać się jedyną drogą wyjścia ze współczesnego kryzysu ekologicznego.

4.3. Listy Piotra

Listy Piotra, podobnie jak pozostałe listy Katolickie, rzadko są interpretowane w kontekście ekologicznym[42]. Najczęstszym motywem podejmowanym w takich analizach jest kwestia ujęcia przez Piotra kwestii dotyczącej końca świata[43]. Czy będzie to zniszczenie starego świata, czy jego naprawa i odnowienie? Próba zebrania dotychczasowych rozważań i odpowiedzi na to pytanie znajduje się w punkcie 4.3.3 tego rozdziału.

Poor" (Concilium 5), red. L. Boff, V.P. Elizondo, London; Maryknoll, NY 1995, SCM Press; Orbis Books, s. 12.

[42] J. Moo zalicza pisma Piotra do najmniej popularnych w praktyce interpretacji ekologicznej. Por. J.A. Moo, *Continuity, Discontinuity, and Hope: The Contribution of New Testament Eschatology to a Distinctively Christian Environmental Ethos*, „Tyndale Bulletin" 61/1 (2010), s. 30.

[43] Zob. E. Adams, *The Stars Will Fall from Heaven: „Cosmic Catastrophe" in the New Testament and Its World* (LNTS 347), London; New York, NY 2007, T. & T. Clark; E. Adams, *Retrieving the Earth from the Conflagration*..., op. cit.; E. Adams, *Does Awaiting 'New Heavens and a New Earth' (2 Pet 3.13) Mean Abandoning the Environment?*, „The Expository Times" 121/4 (2010), s. 168–175; G.Z. Heide, *What Is New About the New Heaven and the New Earth? A Theology of Creation from Revelation 21 and 2 Peter 3*, „JETS" 40/1 (1997), s. 37–56; M.E. Ross, *Why We Bother: Caring for the Environment in Light of 2 Pet 3*, „Faith and Practice" 2 (1996), s. 10–15; A.-G. Worlanyo, *The Destiny of the Earth: An Ecological Reading of 2 Peter 3:1-13* (praca dyplomowa), Accra 2018, University of Ghana.

W niniejszej pracy pominięto dyskusję na temat autorstwa listów i dokładnej daty ich powstania[44]. Przyjęto autorstwo Piotra (apostoła) dla obu listów. Treść listu Judy również została uwzględniona w tym rozdziale. Sens krótkiego listu Judy, czyli ostrzeżenie przed heretykami, jest przytaczany w 2 P w niezmienionym znaczeniu[45]. Z tej wspólnej części, tematem poddanym analizie jest wspomniany eschatologiczny motyw końca, który zarówno 2 P (3,7.10.12) jak i Jud (7,23) widzą „w ogniu" (p. 4.3.3).

W punkcie 4.3.1 pracy podjęta zostanie próba interpretacji etapu cierpień opisanego w listach Piotra, stanowiącego integralną część chrześcijańskiego doświadczenia, w kontekście współczesnego kryzysu ekologicznego. Następnie dokonamy analizy zachęty Piotra do poszukiwania pokoju (1 P 3,10a.11b), uwzględniając starotestamentową koncepcję pokoju w ujęciu Izraela, której dziedzictwo w znacznej mierze kształtuje pisma Nowego Testamentu. Pokój w tym ujęciu może posiadać znaczenie globalne i odnosić się do harmonii istniejącej pomiędzy Bogiem, człowiekiem i całym stworzeniem (p. 4.3.2).

Pierwszy list Piotra jest nazywany listem o nadziei[46]. Wzywa wiernych do nadziei w obliczu trudności, które określa jako „różnorodne doświadczenia", „trochę smutku" (1 P 1,6), „cierpienia"

---

[44] Tematy omawiają komentarze do 1 i 2 P. Zob. np. J.B. Green, *1 Peter*, Grand Rapids, MI 2007, Eerdmans, s. 4–11; W.A. Grudem, *1 Peter: An Introduction and Commentary* (TNTC 17), Downers Grove, IL 2009, IVP Academic, s. 26–39; C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu* (PSB 16), red. K. Bardski, W. Chrostowski, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2000, Vocatio, wyd. 2, s. 547, 561.

[45] Zob. E.M. Green, *2 Peter and Jude: An Introduction and Commentary* (TNTC 18), Downers Grove, IL 2009, IVP Academic, s. 42; C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*..., op. cit., s. 561.

[46] Por. J.W. Carter, *1 Peter 1:1-12. An Affirmation of Hope*, „The American Journal of Biblical Theology" 17/36 (2016), s. 11–15. W kwestii autorstwa zob. C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*..., op. cit., s. 547.

(2,20), „żar, który w pośrodku was trwa" (4,12) oraz „sąd" (4,17). Co jest przedmiotem nadziei dla wierzącego? Zbawienie, które autor 1 P opisuje w tym liście. Czy te dwa główne motywy 1 P – doświadczenie cierpienia oraz zbawienie – można interpretować w kluczu ekologicznym?

4.3.1. Kryzys ekologiczny jako zapowiedziany etap doświadczeń (1 P 1,6)

Sprawiedliwe działania chrześcijan włączają się w zbawczy plan Boży. Autor 1 P podkreśla, że wyznawcy Chrystusa podążają wyznaczoną przez Zbawiciela drogą, naśladując Jego wzór. Jezus był sprawiedliwy i cierpiał, a zatem i oni powinni postępować w ten sam sposób. Z treści listu wynika jednak, że chrześcijanie stanowią mniejszość pośród pogan (por. 1 P 2,11–15). Nasuwa się więc pytanie, czy ich sprawiedliwe czyny są w stanie przeważyć nad złem czynionym przez tych, którzy nie zostali nawróceni. Zło, będące „dziełem" człowieka, sprowadza na ziemię kryzys (w szerokim znaczeniu, a w kontekście współczesnym również ekologiczny). Wydaje się zatem, że dobre czyny chrześcijan, nieliczne wobec zła nienawróconego świata, mogą jedynie w małym stopniu spowolnić nadejście nieuniknionej katastrofy.

Kryzys jest próbą, która przychodzi na chrześcijan. Przez doświadczenia porównane do „wypróbowania w ogniu" (por. 1,7) wiara owocuje, ukazując Bożą chwałę w dobrych uczynkach wiernych. To stwierdza 1 P 1,7: „Przez to [doświadczenie] wartość waszej wiary okaże się o wiele cenniejsza od zniszczalnego złota, które przecież próbuje się w ogniu, na sławę, chwałę i cześć przy objawieniu Jezusa Chrystusa".

Przyjmując założenie, że źródłem zła, w tym degradacji środowiska naturalnego, są ludzkie grzechy, staje się jasne, iż osoby pragnące żyć w zgodzie z wolą Boga odnośnie Jego stworzenia zo-

bowiązane są do troski o unikanie wszelkich przewinień (w tym wyrządzania szkód dziełu Bożemu), jak i do naprawy wyrządzonego już zła, w stopniu możliwym do osiągnięcia[47].

„Różnorodne doświadczenie", o którym mówi 1 P oddaje greckie ποικίλος πειρασμός, użyte w tekście w l.mn. Rzeczownik tłumaczony jest jako próba, szczególnie poznania natury lub charakteru czegoś, test, próba skłonienia do zrobienia czegoś złego, pokusa, nakłanianie do grzechu[48]. Najczęściej to określenie analizowane jest przy interpretacjach modlitwy Ojcze Nasz („nie wódź nas na pokuszenie" – Mt 6,13; Łk 11,4). List Piotra szeroko opisuje ten etap doświadczeń, a kilkukrotnie bezpośrednio wspomina o cierpieniach, które czekają wiernych (1,7; 4,12.13; 5,10) używając kilku innych określeń:

1. W 1 P 1,7 wartość wiary zostaje porównana do procesu oczyszczania złota w ogniu. Określenie tłumaczone w BT jako „wartość wiary" dosłownie można odczytać jako „wypróbowanie wiary". Użyty tu rzeczownik δοκίμιον, przetłumaczony jako „wartość", jest specyficznym terminem użytym również w Jk 1,3[49]. Z kolei wyrażenie „wypróbowany (w ogniu)" διὰ πυρὸς δὲ δοκιμαζομένου tworzy imiesłów bierny od czasownika δοκιμάζω, oznaczającego „wypróbować", „testować", z którym etymologicznie wiąże się wspomniany rzeczownik δοκίμιον. Znaczenie tego określenia obejmuje pojęcia „bycia zaakceptowanym" (po teście), „bycia prawdziwym", „wartym ceny", „respektu" i „wypróbowanym"[50].

[47] Por. R. Bauckham, *Bible and Ecology*..., op. cit., s. 100.

[48] *BDAG*, s.v. πειρασμός; *WSPGNT*, s.v. πειρασμός; *Thayer's Lexicon*, s.v. πειρασμός.

[49] *WSPGNT*, s.v. δοκίμιον; *Thayer's Lexicon*, s.v. δοκίμιον.

[50] Występuje w Nowym Testamencie dwadzieścia trzy razy, ale tylko w tym miejscu w znaczeniu „bycia wartościowym" *BDAG*, s.v. δόκιμος.

2. Wers 4,12 mówi o żarze, który trwa pośrodku wierzących. Występuje tu greckie określenie πύρωσις πρὸς πειρασμὸν, które dosłownie można przetłumaczyć jako „rozognienie ku doświadczeniu". Złożone jest z rzeczownika πύρωσις oznaczającego intensywny stopień jakiegoś bolesnego zdarzenia oraz z rzeczownika πειρασμός, który został omówiony powyżej[51].
3. Wers 4,13 opowiada o byciu uczestnikami cierpień Chrystusowych i doświadczeniu złorzeczenia. Autor używa dwóch określeń oznaczających trudne doświadczenia, „bycie uczestnikiem cierpień Chrystusowych" oraz „złorzeczenie z powodu imienia Chrystusa". Rzeczownik πάθημα oznacza „cierpienie", „nieszczęście", „wewnętrzne doświadczenie", ale też „uczucie" i „zainteresowanie"[52]. Co istotne, w Nowym Testamencie określa zawsze cierpienia Jezusa oraz Jego wyznawców. Z kolei czasownik złorzeczyć stanowi translację greckiego ὀνειδίζω, tłumaczonego jako „wytykać", „upominać", „złorzeczyć", „robić niezasłużony wyrzut", „znieważać" i „wypominać"[53].
4. Wers 5,10 zwraca się ku wierzącym, przestrzegając ich i mówiąc „trochę pocierpicie". Użyty czasownik πάσχω oznacza „cierpieć", „być w złej sytuacji", „w złym położeniu"[54].

---

[51] Πύρωσις oznacza doświadczenie, palącą mękę, żar, rozognienie. W Nowym Testamencie występuje jeszcze trzy razy (Ap 18,9, 18. 1 P 1,7). Zob. *BDAG*, s.v. πύρωσις; *WSPGNT*, s.v. πύρωσις; *Thayer's Lexicon*, s.v. πύρωσις.

[52] Zob. *BDAG*, s.v. πάθημα; *Fribergs' Lexicon*, s.v. πάθημα.

[53] *Thayer's Lexicon*, s.v. ὀνειδίζω. Termin jest spotykany dziewięć razy w Nowym Testamencie: Mt 5,11; 11,20; 27,44; Mk 15,32; 16,14; Rz 15,3; 1 Tm 4,10; Jk 1,5 i w omawianym 1 P 4,13.

[54] *BDAG*, s.v. πάσχω; *Fribergs' Lexicon*, s.v. πάσχω. Jeden raz w Nowym Testamencie (Ga 3,4) występuje w sensie doświadczenia czegoś przyjemnego.

W myśl wielu tradycji żydowskich, koniec świata będzie poprzedzony okresem wielkiego ucisku[55].

Razem, stanowi to osiem określeń, z których wynika, że autor 1 P mówił o doświadczeniach jako trudnych, negatywnych przeżyciach, porównując je do zniszczeń powodowanych przez żywioł ognia. Piotr nie określa jednak dosłownie, czy chodzi o zewnętrzne prześladowania, wewnętrzne kuszenie, cierpienie związane z zewnętrznymi warunkami życia, czy jakiś inny rodzaj cierpienia[56].

Uwzględniając kontekst małoazjatyckich gmin, do których list był prawdopodobnie adresowany, cierpienie dotykające wiernych można wiązać z szykanami chrześcijan, doświadczanymi przez Kościół[57]. Gminy chrześcijańskie, podczas odczytywania listu, interpretowały go w bezpośrednim odniesieniu do represji, czego przykładem może być aluzja do prześladowań w postaci zagryzienia przez lwy (por. 5,8)[58].

W późniejszym okresie, gdy prześladowania ustały, list ten interpretowano jako wezwanie do nadziei w obliczu różnorodnych

---

[55] Obraz sprawiedliwego, który doświadcza próby w ogniu (w piecu do wytapiania) jak drogocenne metale – w celu oczyszczenia, pochodzi ze Starego Testamentu (Hi 23,10; Ps 12,6; Prz 17,3; Iz 43,2; Jr 11,4). Por. C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*..., op. cit., s. 550.

[56] W sumie mamy osiem określeń, z których jedno powtarza się dosłownie, a dwa inne użyte są w różnych formach.

[57] Odnośnie adresatów 1 P por. np. C.R. Swindoll, *Insights on James, 1 & 2 Peter* (Swindoll's Living Insights New Testament Commentary 13), Carol Stream, IL 2014, Tyndale House Publishers, s. 185. W kwestii prześladowań zob. R. Mulholland, G. Osborne, *James, 1-2 Peter, Jude, Revelation* (CBC 18), Carol Stream, IL 2016, Tyndale House Publishers, s. 280–281.

[58] Por. W.A. Grudem, *1 Peter: An Introduction and Commentary*..., op. cit., s. 145–146.

cierpień doświadczanych przez wierzących na drodze do zbawienia. Początkowo ówczesne doświadczenia rozumiano, jak zauważyliśmy, jako prześladowania dotykające chrześcijan, a nie jako doświadczenia kataklizmów czy ekologicznych skutków zniszczenia ziemi[59]. Współczesna interpretacja ekologiczna chętnie utożsamiałaby opisany trudny czas z doświadczeniami zmian klimatu i katastrof ekologicznych, jednakże taka intencja na pewno nie przyświecała autorowi. Inaczej jest w 2 P, gdzie wyraźnie rozwijany jest temat destrukcyjnych wydarzeń eschatologicznych dotyczących, jak się wydaje, nie tyle spraw duchowych, co materii ziemskiej. Zagadnienie to zostanie omówione w dalszej części (zob. p. 4.3.3). Kluczowy dla 1 P termin πάσχω trudno odnieść do cierpień związanych z kataklizmami wywołanymi kryzysem ekologicznym. Sensu takiego może nabierać jedynie w interpretacji łącznej z 2 P.

4.3.2. Pokój Boży jako idea integralnego zbawienia świata (1 P 3,10a.11b; 2 P 3,14)

W listach Piotra znajdujemy dwukrotną zachętę do trwania w pokoju (1 P 3,11 i 2 P 3,14). W obu miejscach wskazania sugerują wysiłek, który towarzyszy osiągnięciu pokoju. 1 P 3,10 określa ten trud dwoma czasownikami: ζητέω „szukać" oraz διώκω „podążać". Natomiast 2 P 3,14 mówi o staraniu używając określenia σπουδάζω, które tłumaczone jest jako „śpieszyć się" czy „być gorliwym", „sumiennym"[60]. W obu miejscach położony jest akcent na zabieganie o coś, staranie się. Opis ten wskazuje, że nie jest to statyczny stan, który można osiągnąć raz na zawsze, ale

[59] Por. *ibid*., s. 41.

[60] *WSPGNT*, s.v. διώκω, ζητέω, σπουδάζω; *Thayer's Lexicon*, s.v. διώκω, ζητέω, σπουδάζω.

dynamiczna rzeczywistość, która wymaga ciągłego starania. Co jest celem tego wysiłku?

1 P 3,11, cytując LXX Ps 34,15, używa greckiego terminu εἰρήνη na określenie pokoju, odpowiadającego hebrajskiemu שָׁלוֹם. Choć dla Greków εἰρήνη oznaczało przede wszystkim stan, a nie relację, kontekst biblijny i nawiązanie do Starego Testamentu sugeruje w tym miejscu interpretację zgodną z żydowską tradycją[61]. Biblijne pojęcie pokoju wykracza poza brak wojny. Obejmuje ono:

– spokój w państwie – uwolnienie od agresji i spustoszeń wojennych;
– pokój między ludźmi – harmonię i zgodę;
– pewność, bezpieczeństwo, dobrobyt i szczęście.

שָׁלוֹם był postrzegany jako dar od Stwórcy, gdyż człowiek nie mógł osiągnąć go własnymi siłami. Pokój udzielany przez Boga jest pełny i niesie ze sobą błogosławieństwo oraz obietnicę, obejmującą między innymi ochronę przed wrogami i dzikimi zwierzętami (por. Kpł 26,6). Niemniej jednak najważniejszym aspektem Bożego pokoju jest obietnica zbawienia, rozumiana jako dotarcie do ziemi obiecanej[62]. Pokój jest kluczowym pojęciem w historii proroctw biblijnych. Prawdziwi prorocy sprzeciwiają się głosicielom fałszywego pokoju (por. Mi 3,5; Jr 28; Ez 13). Fałszywi prorocy zapowiadając pokój, ignorują grzechy ludzi, głosząc jedynie polityczne rozwiązania i nie dostrzegając nadchodzącego Bożego

[61] Por. S.E. Porter, *Peace*, „New Dictionary of Biblical Theology", red. T.D. Alexander, B.S. Rosner, et al., Leicester; Downers Grove, IL 2000, InterVarsity, s. 682–683.

[62] Por. *TDNT*, s. 184–187 eirḗnē. Pokój w Starym Testamencie zob. także J.B. Doukhan, *Shalom: The Hebrew View of Peace*, „Shabbat Shalom: A Journal for Jewish-Christian Reconciliation" 55/3/9 (2008), s. 42–45; P. Yoder, *Shalom: the Bible's Word for Salvation, Justice, and Peace*, Eugene, OR 2017, Wipf and Stock Publishers.

sądu. Prawdziwy pokój to nie tylko brak odgłosów bitwy, łączy się on ze sprawiedliwością i obejmuje szeroko pojęte zbawienie[63].

Pojęcie pokoju w szerszym znaczeniu wpisuje się w eschatologiczne oczekiwania. Stary Testament zapowiadając przywrócenie raju, obiecuje trwały pokój (Iz 2,2–4) jak też wiąże nadzieję z przybyciem pokornego króla pokoju (Za 9,9–10). W ten sposób pokój proklamowany jest w kontekście wydarzeń ostatecznych.

Warto zwrócić uwagę, że bogactwo znaczeń שָׁלוֹם w Starym Testamencie nie obejmuje pojęcia postawy wewnętrznego spokoju. Słowo to zawsze odnosi się do zewnętrznych przejawów i częściej używane jest w kontekście społecznym niż indywidualnym[64]. W świetle Biblii upadek w ogrodzie Eden stał się źródłem wszelkich podziałów i wojen w świecie ludzkim, prowadzących do śmierci fizycznej i duchowej. W rezultacie konflikt ten przenika do wszystkich relacji, między mężem i żoną, braćmi, a także człowiekiem i naturą. Po wygnaniu z raju podziały, przemoc i śmierć stały się normą w relacjach. Rozkręciły one spiralę zła, chciwości, zawiści i doprowadziły do konfliktów, wojen i zniszczeń na świecie.

Takie, przyjęte w biblijnym i żydowskim świecie, rozumienie שָׁלוֹם ma kluczowe znaczenie dla interpretacji ekologicznej. 1 P, cytując Ps 34, nawiązuje do starotestamentowej semantyki terminu „pokój". Przyjście Mesjasza nie zmienia znaczenia obietnicy prawdziwego pokoju, która nadal dotyczy szerokiego, a nie tylko indywidualnego kontekstu. Odwołując się do Starego Testamentu, autor 1 P prawdopodobnie pamiętał również o znaczeniu terminu w eschatologicznej zapowiedzi Mi 5,4: „A Ten będzie pokojem", gdzie שָׁלוֹם utożsamiany jest z Mesjaszem.

Pokój, o którym traktują listy Piotra, stanowi ideę, która może być interpretowana w kluczu ekologii integralnej. Nie sprowadza

---

[63] Por. *TDNT*, s.v. εἰρήνη; *Thayer's Lexicon*, s. εἰρήνη.

[64] Por. *TDNT*, s.v. εἰρήνη.

się on do biernego braku wojny, lecz koncentruje się na budowaniu harmonii w relacjach: między Bogiem, człowiekiem i światem natury[65]. Obejmuje również relację człowieka do samego siebie. Pokój w ujęciu biblijnym jest bowiem nierozerwalnie związany ze sprawiedliwością na wielu płaszczyznach[66]. Pierwszą z nich jest sprawiedliwość społeczna. Już Izajasz pisał o niej, nakreślając obraz zerwania kajdan zła, uwolnienia uciśnionych i nakarmienia głodnych (por. Iz 58,6–8). Sprawiedliwość tego rodzaju zakłada troskę o drugiego człowieka, dzielenie się dobrami i budowanie relacji opartych na szacunku i solidarności. Drugim wymiarem sprawiedliwości jest troska o stworzenie. Dopiero uwzględnienie tej perspektywy pozwala na pełne rozumienie pokoju i przywrócenie harmonijnych relacji ze Stwórcą. Ani antropocentryzm, ani teocentryzm, ani ekocentryzm z osobna nie zaprowadzą równowagi w świecie. Potrzebne jest zintegrowane podejście, łączące sprawiedliwość w odniesieniu do Boga, człowieka i natury[67]. To właśnie stanowi fundament ekologii integralnej i jej propozycji wyjścia z kryzysu ekologicznego. W wierze Izraela źródłem pokoju jest Bóg. Człowiek, choć powołany do współpracy z Bogiem, nie jest w stanie samodzielnie go osiągnąć. Koncepcja ekologii integralnej podkreśla, że naprawa relacji na wszystkich płaszczyznach jest kluczowa dla powstrzymania postępowania degradacji i odwrócenia negatywnych trendów w środowisku naturalnym. Chrześcijaństwo sprzeciwia się również różnym formom „zielone-

---

[65] Por. C. Walt van der, *Peace Is not the Absence of War but the Presence of a Relationship Founded by God – Shalom in Isaiah and Micah,* „In die Skriflig" 55/2 (2021), s. 1–8.

[66] Por. W.M. Swartley, *The Relation of Justice/Righteousness to Shalom/ Eirēnē*, „An International Journal for the Theological Interpretation of Scripture" 22 (2007), s. 29–53.

[67] Por. N.W. Bergmann, *Virtue Ethics, Eco-Theology, and Discipleship...*, op. cit., s. 48.

go utopizmu". Dominująca wśród niektórych ekologów idea, że pełne wdrożenie programów naprawczych doprowadzi do stworzenia „ekologicznej nirwany", jest nierealistyczna i niebezpieczna[68]. Prawdziwy pokój, o którym mówi Biblia, wymaga nie tylko działań na rzecz ochrony środowiska, ale przede wszystkim głębokiej przemiany serca i umysłu człowieka.

Aby przywrócić harmonię między człowiekiem a Bogiem, konieczne było cierpienie Jezusa oraz niezbędne jest zapowiadane odnowienie ziemi. Te dwa aspekty doprowadzają do eliminacji zła na ziemi. Skutkiem tego nastąpi zapowiadany w Starym Testamencie pokój na całym świecie (por. Iz 52,6–10; 9,7; 26,3.12; 27,5; 52,7; 55,12; 66,12; Jr 29,11; 30,10; 33,6.9; 46,27; Ez 34,29; 37,26; Mi 5,5; Zch 9,10). 1 P ukazuje, że Boża wizja pokoju obejmuje nie tylko relację człowieka z Bogiem, ale również relacje międzyludzkie oraz człowieka ze światem przyrody.

Analiza listów Piotra pozwala wysnuć wniosek, że obietnica dana Izraelowi w Starym Testamencie wypełnia się w zbawieniu przyniesionym przez Chrystusa. Bóg w Jezusie wypełnia proroctwa o restytucji Izraela, kładąc kres jego wygnaniu. Podobnie jak cały Nowy Testament, 1 P niewiele mówi o wypełnieniu starotestamentowych zapowiedzi dotyczących ziemi poprzez zakończenie wygnania. Jezus potwierdza te zapewnienia, nadając im jednak nowy kształt. W 1 P obietnica zostaje przeniesiona z poziomu materialnego (dosłowna obietnica ziemi) do duchowego (dziedzictwo niezniszczalne w niebie).

Z perspektywy ekologii integralnej istotne jest, że starotestamentowa obietnica przywrócenia pokoju skupiała się na powrocie Izraela do określonej geograficznie ziemi. Ta konkretna ziemia ze swoim klimatem, fauną i florą, stanowiła – obok Boga i człowieka – trzeci element eschatologicznego spełnienia. Obiecany pokój

---

[68] Por. D.J. Moo, J.A. Moo, *Creation Care*..., op. cit., s. 223.

miał obejmować potrójną relację: Bóg-człowiek-natura. W Nowym Testamencie obietnica ziemi ulega pewnemu przeobrażeniu, akcentując bardziej jej duchowy aspekt. Stanowi to wyzwanie dla integralnej ekologii, ponieważ pomija element natury.

W Starym Testamencie przywrócenie pokoju, powrót ludu do ziemi i odnowienie samej ziemi są kluczowymi elementami Bożej obietnicy dla Izraela. Ta koncentracja na świecie materialnym i naturalnym nie zostaje całkowicie porzucona w Nowym Testamencie, chociaż nie jest ona już tak wyraźna. Boże zapewnienie „przestrzeni" dla swojego ludu pozostaje istotnym elementem eschatologicznego spełnienia, którego wierzący doświadczają w Chrystusie. Ta „przestrzeń" nie jest już związana z konkretnym fragmentem ziemi, ale obejmuje ją całą. Ziemski komponent mesjańskiego królestwa jest uwzględniony w wizji tego, co Bóg obiecał i na co adresat listów Piotra ma nadzieję[69].

Życie w świetle eschatologicznego końca i odnowienia nie zwalnia z obowiązków etycznych. Wręcz przeciwnie, 2 P 3,11–12 łączy nadchodzący kres i odnowienie z moralnym apelem. Ponawiając swoją moralną prośbę Piotr w 3,14, podkreśla, że w oczekiwaniu na nowe niebo i nową ziemię wierzący powinni starać się, aby powracający Zbawiciel znalazł ich w pokoju. Użycie czasownika σπουδάζω „starać się" wskazuje na konieczność wytężonego wysiłku[70]. Komentatorzy interpretują „pokój" jako stan pojednania z Bogiem lub świętości wynikający ze zbawienia. Nakaz starania się o pokój w 2 P można odczytywać jako wezwanie do działania w obecnym świecie, pomimo jego niedoskonałości, w oczekiwaniu na pełnię, którą ustanowi Bóg w nowym stworzeniu. Jest to apel o konkretne działania, które mogą powstrzymać postępującą dysharmonię i przywracać równowagę ekologiczną w material-

---

[69] Por. *ibid.*, s. 209.
[70] Por. *BDAG*, s.v. σπουδάζω; *Thayer's Lexicon*, s.v. σπουδάζω.

nym, naturalnym świecie, którego ludzkość jest częścią. Staranie się o pokój w eschatologicznej perspektywie ma więc charakter integralny i ekologiczny.

4.3.3. Zapowiedź nadejścia nowego świata (2 P 3,3–13)

Fragment 2 P mówi o spaleniu w ogniu starego świata i nadejściu nowej ziemi i nowego nieba (2 P 3,3–13). Można go odczytać jako zachętę do zniszczenia „starego" porządku, co z kolei miałoby przyśpieszyć przyjście „nowego". Z tej perspektywy brak troski o świat, który i tak zostanie zniszczony, mógłby wydawać się uzasadniony. Ten urywek jest najczęściej omawianym ekologicznie fragmentem listów Katolickich, a jego analiza przybiera formę obrony tekstu opartej na argumentach egzegetycznych i interpretacyjnych[71]. Ich celem jest wykazanie, że zapowiedzi nie dotyczą zniszczenia ziemi, ale jej przemiany i odnowienia. Czy taka interpretacja jest słuszna? Czy istnieje inny, uzasadniony sposób integralnego spojrzenia na ten fragment?

Szydercy, o których mowa w 2 P 3,3–4, kwestionują wiarę w wypełnienie obietnicy powtórnego przyjścia Pana. Argumentują to zbyt długim czasem, jaki upłynął od pierwotnego ogłoszenia tej zapowiedzi. Chodzi najpewniej o obietnicę złożoną przez samego Jezusa (por. Mk 13,30) lub zapowiadaną w Starym

---

[71] Por. E. Adams, *Retrieving the Earth from the Conflagration*..., op. cit.; J. Boersema, *Steven Bouma-Prediger, For the Beauty of the Earth: A Christian Vision for Creation Care (Grand Rapids MI: Baker Academic, 2010) – Review*, „Journal of Reformed Theology" 7 (2013), s. 243–244; T. Finger, *Evangelicals, Eschatology and the Environment*..., op. cit., s. 3–6; G.Z. Heide, *What Is New About the New Heaven and the New Earth*..., op. cit., s. 46–56; E.C. Lucas, *The New Testament Teaching on the Environment*..., op. cit., s. 97; D.J. Moo, *Nature in the New Creation*..., op. cit., s. 466–469; G. Rossé, *Il Vangelo di Luca: commento esegetico e teologico*, 2001, Città Nuova; A.-G. Worlanyo, *The Destiny of the Earth*..., op. cit.

Testamencie, gdzie mowa jest o ostatecznym dniu sądu Bożego (np. Iz 64,1–3; 66,15–18; Ml 3,14; Zch 14,1–5)[72]. Według szyderców świat trwa niezmiennie od wieków i nic nie zapowiada zmiany – „wszystko jednakowo trwa od początku świata" (3,4) – konstatują. Poglądy te zbieżne są z ówczesnymi koncepcjami filozoficznymi. Platon twierdził, że świat jest niezniszczalny, trwały i nieśmiertelny[73]. W odpowiedzi autor listu przypomina oponentom wydarzenia z przeszłości, a mianowicie potop, który zachwiał fundamentami świata, niszcząc go wodami. Po tej katastrofie powstał nowy świat ze zwierząt i ludzi ocalonych w arce (3,5–9). Podobnie i w przyszłości – dodaje – Bóg zniszczy świat ogniem, zgodnie z zapowiedzią. Następnie, odwołując się do Psalmu 90,4, podkreśla odmienną od ludzkiej perspektywę czasu Boga – „jeden dzień u Pana jest jak tysiąc lat, a tysiąc lat jak jeden dzień" (3,8). Dla ludzi jest to błogosławieństwo, gdyż otrzymują od Boga czas na nawrócenie i pokutę. Czas ten nie zmienia jednak Bożego planu wobec starego świata. Opisywany jest szczegółowo jako dzień, „w którym niebo ze świstem przeminie, gwiazdy się w ogniu rozsypią, a ziemia i dzieła na niej zostaną znalezione" (3,10) oraz „niebo zapalone pójdzie na zagładę, a gwiazdy w ogniu się rozsypią" (3,12). Fragment ten zawiera również moralne implikacje tego wydarzenia. Perspektywa zniszczenia ma skłaniać ludzi do nieskazitelnego życia – „starajcie się, aby [On] was zastał bez

---

[72] Por. S. Jędrzejewski, *Jôm Jahwe jako kategoria eschatologiczna*, „Collectanea Theologica" 71/1 (2001), s. 51–59.

[73] Zob. Platon, *Timajos* 323. Istniały jednak zapowiedzi końca, które przedstawiały go katastroficznie. Poglądy filozoficzne, mitologiczne i religijne dotyczące końca świata zob. S. Browne, L. Harrison, *End of Days: Predictions and Prophecies About the End of the World*, New York, NY 2008, Dutton; M. Hitchcock, *The End: A Complete Overview of Bible Prophecy and the End of Days*, Carol Stream, IL 2012, Tyndale House Publishers.

plamy i skazy – w pokoju" (3,14). Nowy świat natomiast będzie oparty na sprawiedliwości (3,13).

Znaczenie omawianego fragmentu dla interpretacji ekologicznej determinuje sposób rozumienia opisanych w nim przyszłych wydarzeń. Możliwe są następujące opcje:

1. Tekst mówi o zburzeniu Jerozolimy.
2. Fragment alegorycznie opisuje duchową apokalipsę.
3. Passus zapowiada odnowienie, przemianę świata, a nie koniec starego i początek nowego.
4. Urywek dosłownie mówi o końcu świata.

Wybór jednej z tych interpretacji ma istotne znaczenie dla dalszych rozważań ekologicznych. Różne rozumienie opisywanych wydarzeń determinuje sposób, w jaki można interpretować ich wpływ na relację człowieka ze światem przyrody.

Ad 1. Przeważa opinia, że omawiany fragment dotyczy końca świata. Brakuje prób łączenia zapowiedzi ze zburzeniem Jerozolimy w 70 r., tak jak bywa w przypadku zapowiedzi w Mk 13,24–27[74]. Gdyby jednak interpretować tekst w ten sposób, jego znaczenie byłoby dość proste. Nie mówi on o zniszczeniu ziemi, ale o wydarzeniu prowadzącym do materialnego unicestwienia świętego miasta.

Ad 2. W przypadku alegorii, ekologiczna interpretacja tekstu staje się problematyczna. Duchowa apokalipsa odnosi się do moralnego postępowania jednostek, sądu nad nimi oraz otrzymania nagrody (nowy świat) lub kary (zniszczenie w ogniu). Dodatkowo 1 P 1,7 porównuje cierpienie wiernych do procesu wytapiania i oczyszczania złota w ogniu.

---

[74] Szukanie daty wydarzeń opisanych przez 2 P zob. G.R. Measley-Murray, *The General Epistles: James, 1 Peter, Jude, 2 Peter*, New York, NY 1965, Abingdon Press, s. 93–95.

Ad 3. i 4. Pomiędzy zwolennikami interpretacji, traktującej tekst jako opis końca, czyli zniszczenia obecnego świata, a zwolennikami tezy o jego odnowieniu, toczy się polemika istotna dla ekologicznego odczytania listu. Dyskusja często skupia się na dwóch skrajnych stanowiskach. Według jednego tekst mówi o całkowitym unicestwieniu, po którym nastąpi nowe stworzenie, a według drugiego – o odnowieniu („odrestaurowaniu") obecnej ziemi, bez elementu anihilacji.

Jakie ma to znaczenie dla stanowiska ekologicznego? Jeśli Bóg zamierza przekształcić, odnowić, przemienić lub transformować ziemię, oznacza to, że ma ona dla Niego wartość. Nie jest jedynie sceną, na której rozgrywa się dramat człowieka. W konsekwencji człowiek powinien o nią dbać, ponieważ troska ta będzie mieć znaczenie w wieczności. Taka interpretacja tekstu jest zgodna z wyrażonym w Rz 8 oczekiwaniem całego stworzenia na odnowienie (zob. p. 3.2.1)[75]. Człowiek troszczący się o świat natury staje się narzędziem, a właściwie – współpracownikiem Bożej odnowy, która już się rozpoczęła i trwa[76].

Pięć argumentów egzegetycznych i interpretacyjnych, które można przyjąć za E. Adamsem, wspiera niedestrukcyjną interpretację 2 P 3,4–13[77]:

1. Analogia do potopu (2 P 3,6) zakłada także podobieństwo w działaniu Boga. Podobnie jak ziemia nie została zniszczona i stworzona na nowo podczas potopu, ale od-

[75] Por. D.J. Moo, *Nature in the New Creation*..., op. cit., s. 463.

[76] Por. T. Finger, *Evangelicals, Eschatology and the Environment*..., op. cit., s. 27.

[77] Por. E. Adams, *Retrieving the Earth from the Conflagration*..., op. cit., s. 111–113.

nowiona, tak i w przypadku zapowiadanego końca nastąpi odnowienie, a nie destrukcja[78].

2. Zapowiadany ogień sądu w biblijnej metaforyce nie jest niszczącym żywiołem, ale oczyszczającym – z niesprawiedliwości i grzechu. Przykładem takiego znaczenia ognia są zapowiedzi w Iz 21–26[79].
3. Zachowanie ziemi jest implikowane w ostatniej klauzuli 3,10. Wersja „ziemia i wszystko w niej będzie spalone" jest obecnie odrzucana na rzecz oryginalnej lektury „ziemia i wszystkie jej dzieła zostaną znalezione". Uznaje się zatem za pierwotny grecki termin εὑρίσκω, a nie κατακαίω[80]. Ziemia i dzieła zostają „znalezione" czy „odkryte" w znaczeniu „ujawnienia", „odsłonięcia". To „znalezienie" odnosi się głównie do Bożej oceny działania istot ludzkich. Ziemia jest znaleziona, nie po to, by ją zniszczyć, ale po to, by osądzić ludzkie dzieła na niej dokonane[81].
4. Czasownik „rozsypać" (λύω) w wersetach 10, 11 i 12 nie oznacza unicestwienia, ale rozbicie na części składowe lub uwolnienie z niewoli[82]. Chodzi o formę fizycznej zmiany, a nie całkowitą eliminację substancji materialnej. D.J. Moo

---

[78] Por. *ibid*., s. 111; G.Z. Heide, *What Is New About the New Heaven and the New Earth*..., op. cit., s. 53–55.

[79] Por. E. Adams, *Retrieving the Earth from the Conflagration*..., op. cit., s. 112; E.C. Lucas, *The New Testament Teaching on the Environment*..., op. cit., s. 54; D.J. Moo, *Nature in the New Creation*..., op. cit., s. 468.

[80] W tym miejscu występuje dość duża rozbieżność wersji tekstu w kwestii użytych czasowników. Obecnie za wiodącą wersję uznaje się εὑρεθήσεται. Więcej o wariantach tekstu: D.J. Moo, J.A. Moo, *Creation Care*..., op. cit., s. 228.

[81] Por. E. Adams, *Retrieving the Earth from the Conflagration*..., op. cit., s. 112; J. Boersema, *Steven Bouma-Prediger, For the Beauty of the Earth*..., op. cit., s. 77; T. Finger, *Evangelicals, Eschatology and the Environment*..., op. cit., s. 5.

[82] *WSPGNT*, s.v. λύω; *Thayer's Lexicon*, s.v. λύω.

interpretuje ten termin jako „rozpuszczenie lub radykalną zmianę w naturze"[83].

5. Słowo oznaczające „nowy" w zwrocie „nowe niebo i nowa ziemia" (2 P 3,13) nie oddaje greckiego νέος, co oznaczałoby „wcześniej nieistniejące", ale καινός, czyli „nowe w jakości"[84]. Zatem świat nie musi zostać stworzony całkowicie od nowa, a zapowiedź może odnosić się do idei przekształcenia istniejących dotychczas niebios i ziemi[85].

Z każdym z przytoczonych argumentów można jednak skutecznie polemizować.

Potop opisany w księdze Rodzaju wprawdzie nie doprowadził do całkowitej zagłady stworzenia, jednak w tradycji interpretacyjnej jest on traktowany jako symbol oczyszczenia poprzez zniszczenie. Oprócz biblijnej tradycji, autor tekstu mógł posiadać wiedzę o podobnym motywie zniszczenia obecnym w stoicyzmie, opisanym przez Senekę[86]. To podanie mówi o kosmicznym kataklizmie, w którym świat ulega zagładzie na skutek działania ognia i wody. Motyw potopu był znany w starożytnym świecie, zarówno w greckiej refleksji filozoficznej, w pogańskich wierzeniach i mitach, jak i w kręgu żydowskim[87].

---

[83] E. Adams, *Retrieving the Earth from the Conflagration*..., op. cit., s. 112. Por. G.Z. Heide, *What Is New About the New Heaven and the New Earth*..., op. cit., s. 53; D.J. Moo, *Nature in the New Creation*..., op. cit., s. 468.

[84] *WSPGNT*, s.v. καινός, νέος; *Thayer's Lexicon*, s.v. καινός, νέος.

[85] Por. E. Adams, *Retrieving the Earth from the Conflagration*..., op. cit., s. 112; T. Finger, *Evangelicals, Eschatology and the Environment*..., op. cit., s. 6; E.C. Lucas, *The New Testament Teaching on the Environment*..., op. cit., s. 97.

[86] Seneka, Naturales Quaestiones 3.28.7.

[87] Zob. S. Browne, L. Harrison, *End of days*..., op. cit. Mit potopu był obecny w różnych narracjach. Więcej zob. R.S. Smith, *Bundling Myth, Bungling Myth: The Flood Myth in Ancient and Modern Handbooks of Myth*, „Archiv für Religionsgeschichte" 16/1 (2015), s. 243–262.

Ogień sądu w Pismach Hebrajskich interpretowano alegorycznie jako יוֹם־יְהוָה (Dzień Pański), dzień sądu i kary nad grzesznikami i wrogami Boga Izraela (zob. np. Iz 13,6.9; Ez 13,5; 30,3; Oz 9,5; Jl 2,11; Am 5,18.20; So 1,15; Ml 3,23). Nie wiązano go z końcem świata ani zniszczeniem ziemi[88]. Natomiast w 2 P ogień przedstawiony jest jako niszczący żywioł, analogiczny do destrukcyjnej siły wody w czasie potopu – niesie on zatem fizyczne zniszczenie.

W literaturze żydowskiej okresu Drugiej Świątyni idea całkowitego zniszczenia kosmosu przez ogień zyskuje na popularności pod wpływem kosmologii stoickiej[89]. W czasach powstawania listów Piotra oczekiwanie kosmicznej pożogi było znane i stanowiło typowo stoicką ideę. W stoicyzmie niszczenie i odnawianie świata miało jednak charakter cykliczny, podczas gdy w 2 P obserwujemy biblijny schemat linearny. Pożoga całego świata, określana jako ἐκπυρώσις, była ideą propagowaną przez Zenona i jego bezpośrednich następców, Kleantesa i Chryzypa (Stara Stoia)[90]. Koncepcję tę potwierdzali również stoicy rzymscy z pierwszego

---

[88] Por. E. Adams, *The Stars Will Fall from Heaven: „Cosmic Catastrophe" in the New Testament and Its World*..., op. cit., s. 97; E. Adams, *Retrieving the Earth from the Conflagration*..., op. cit., s. 113; S. Jędrzejewski, *Jôm Jahwe jako kategoria eschatologiczna*..., op. cit.

[89] Por. P.W. Horst van der, *Hellenism – Judaism – Christianity: Essays on Their Interaction* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 8), Kampen 1994, Kok Pharos, s. 239.

[90] Teoria cykliczności w pewnym sensie wyklucza całkowitą anihilację, skoro po zniszczeniu kosmos się odradza. Stoicy uznawali, że świat ulega cyklicznemu zniszczeniu i odradzaniu, materia jednak jest wieczna. O poglądach Starej Stoi (szkoły Zenona, Kleantesa i Chryzypa) nt. trwania świata zob. np. E. Wesołowska, *Po nas choćby ogień: czas apokalipsy według Seneki i Marka Aureliusza*, „Apokalipsa. Symbolika – Tradycja – Egzegeza.", red. K. Korotkich, J. Ławski, t. 1, Białystok 2006, Uniwersytet w Białymstoku, s. 123–132.

wieku, m.in. Epiktet i wspomniany już Seneka[91]. Warto jednak zaznaczyć, że idea ἐκπυρώσις nie była znana wyłącznie w stoicyzmie. Podobne przepowiednie można znaleźć w Księgach Sybillińskich[92]. Filon z Aleksandrii przypisuje ją filozofom stoickim swojej epoki[93]. Biorąc pod uwagę stoickie pochodzenie koncepcji, wydaje się prawdopodobne, że autor 2 P zaczerpnął ją właśnie z tego źródła. Jeśli tło 2 P 3,10–12 jest rzeczywiście stoickie, to nie ma tam rozróżnienia między zniszczeniem a oczyszczeniem. Ogień strawi wszystko, łącznie ze złem.

Co do trzeciego argumentu, faktycznie pierwszeństwo w tekście ma czasownik „odnaleźć" przed „spłonąć". Niemniej jednak, zdanie nie powinno być interpretowane w taki sposób, jakoby ziemia miałaby być zachowana przed ogniem. Chodzi raczej o wykazanie, że ludzkie czyny będą odsłonięte w całej prawdzie przed Bogiem. Zniszczenie ziemi jest również implikowane w 3,7 („obecne niebo i ziemia zostały zarezerwowane dla ognia") oraz w 3,13 („nowa ziemia").

Kolejny argument opierający się na czasowniku λύω (tłumaczonym przez BT jako „rozsypać") można obalić, wskazując, że choć termin ten nie oznacza bezpośrednio anihilacji, to „rozsypanie" lub „rozluźnienie" nadal bardziej kojarzy się z destrukcją niż transformacją. Warto również wspomnieć, że jak wyjaśniono wcześniej, filozofia ówczesnego świata grecko-rzymskiego nie operowała pojęciem zupełnego unicestwienia materii, a prawdopodobnie autor 2 P podzielał ten pogląd. Zniszczenie zawsze

---

[91] Seneka uznawał podwójne zakończenie obecnego świata, najpierw potop (zatopienie wodą), po którym miały nastąpić nieogarnione płomienie i wszystko miało zostać obrócone w zgliszcza. Seneka, *Pocieszenie dla Marcji*. Podaję za *Ibid*., s. 125.

[92] Podaję za *Ibid*.

[93] Por. Filon *Aet.* 8.

oznaczało destrukcję do małych, źródłowych partykuł, a nie redukcję do „nieistnienia”[94].

Ostatni argument, opierający się na rozróżnieniu słów καινός i νέος, można odrzucić ukazując jego brak wartości, ponieważ w czasie powstawania listu określenia te były używane zamiennie[95]. Kontrast z „obecnym niebem i ziemią” w wersecie 3,7 może sugerować, że autor myśli w kategoriach nowego stworzonego porządku, a nie jedynie przekształcenia istniejącego kosmosu[96].

Argumenty na rzecz transformacyjnej, a nie destrukcyjnej interpretacji omawianego fragmentu nie są rozstrzygające. Wizja autora 2 P różni się od Pawłowej koncepcji kosmicznej przyszłości (por. Rz 8,18–25, analiza w pkt 3.2.1) i nie należy na siłę dopasowywać do niej wymowy 2 P. Chociaż autor mógł podzielać pogląd o wieczności kosmosu, nie oznacza to, że zakładał on brak zniszczenia ziemi, a jedynie jej transformację. Przewiduje on gwałtowne „rozpuszczenie” nieba i ziemi oraz stworzenie ich na nowo.

Destrukcyjna wizja końca świata nie jest obecna jedynie w tym fragmencie Nowego Testamentu. Podobne zapisy można znaleźć zarówno w Ewangeliach (np. Mk 13,31), jak i innych pismach (np. Hbr 1,10–11; Ap 21,1). W poszukiwaniu poprawnej biblijnej interpretacji ekologicznej należy pamiętać, że Nowy Testament prezentuje zróżnicowane wizje kosmicznej przyszłości. Nie można sprowadzić tych wizji do jednej, idealnej koncepcji nieniszczącej przemiany, nawet jeśli taka interpretacja wydaje się korzystna z perspektywy ekologicznej.

---

[94] Por. Filon *Aet.* 6.

[95] Por. *BDAG*, s.v. καινός, νέος; *Thayer's Lexicon*, s.v. καινός, νέος.

[96] Por. E. Adams, *Retrieving the Earth from the Conflagration*..., op. cit., s. 115.

4.3.4. Sakrament chrztu w ujęciu Piotra – uświęcenie materii (2 P 3,5–7)

Na podstawie analizy listów Piotra można zaproponować inne spojrzenie na dylemat „zniszczenie versus odnowienie". Destrukcja może dotyczyć jedynie tej części stworzenia, która została skażona grzechem. Pozostała, nienaruszona część, doświadczy odnowienia i kontynuacji. Takie ujęcie godzi ze sobą oba skrajne stanowiska w tej kwestii Rozwiązanie jest możliwe do wyprowadzenia, a także do ekologicznej interpretacji w oparciu o zapisy Piotrowe, które odnoszą się do sakramentu chrztu[97].

Autor listów Piotra często nawiązuje do żywiołów wody i ognia. W Biblii motywy te posiadają bogatą symbolikę[98]. Piotr łączy wodę, która była obecna na początku stworzenia, kiedy Bóg wydobywał ziemię z chaosu (por. Rdz 1,6–10) z wodą potopu, symbolizującą sąd (por. Rdz 7,10.24; 8,1–3.13). Potop oznacza sprawiedliwy sąd Boży. Stary świat został unicestwiony przez potop, a na jego miejsce wyłonił się nowy.

Nowy Testament podejmuje biblijną symbolikę wody, ukazując ją jako symbol życia Kościoła. Woda, która wypływa z boku Jezusa podczas Jego śmierci na krzyżu (J 19,34), symbolizuje nowe życie dostępne dla wierzących. Rzeka życia przepływająca przez Nowe Jeruzalem (Ap 22,1–5), miejsce zamieszkania Boga i ludzi, nawiązuje do wizji Ezechiela (Ez 47,1–12), symbolizując obfitość łaski i życia wiecznego. Chrzcielna symbolika wody w listach Piotra jest zgodna ze znaczeniami Starego Testamentu. W temat chrztu wplecione są intertekstualne nawiązania do wody, do hi-

---

[97] Por. E.R. Schlesinger, *Fire in the Water: Baptismal Aptness and Ecology in the Petrine Epistles*, „JTI" 7/2 (2013), s. 275–294.

[98] Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, Pallottinum, s. 149–151, 270–272.

storii Noego i stworzenia świata (2 P 3,5), podkreślając oczyszczającą i odradzającą moc chrztu[99].

1 P był niegdyś uważany za homilię chrzcielną. Choć ta teoria została zarzucona, to fakt, że list zawiera wiele aluzji i odniesień do chrztu, pozostaje niekwestionowany[100]. W 1 P chrzest jest tematem, który zostaje przedstawiony za pomocą symboliki potopu. Potop, jak zaznaczyliśmy, symbolizuje sąd Boga nad grzesznym światem. Noe z rodziną i ocalonym stworzeniem zostaje bezpiecznie przeprowadzony przez fale sądu i gniewu. Przejście przez wody chrztu jest przedstawiane analogicznie – jako zanurzenie w wodzie sądu, obmycie, przejście przez tę wodę i bezpieczne dotarcie na drugi brzeg. Chrzest bierze początek w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa (3,21–22), który mówił o swoim ukrzyżowaniu jako chrzcie (por. Mk 9,35–40). Wodę, narzędzie zniszczenia, chrzest zamienia w narzędzie zbawienia, sąd jest teraz także wyzwoleniem. Woda staje się jednocześnie zasadą śmierci i nowego życia; w znaku końca jest jednocześnie znak początku[101]. Ta dwuznaczna symbolika wody sprawia, że wyjątkowo trafnie ukazuje dialektykę chrztu.

Symbolika ognia, do której wielokrotnie nawiązuje autor Listów Piotra, posiada również bogatą interpretację[102]. W 2 P przywołując historię Noego, sąd potopu i zniszczenie pierwsze-

---

[99] Por. E.R. Schlesinger, *Fire in the Water: Baptismal Aptness and Ecology in the Petrine Epistles*..., op. cit., s. 277.

[100] Zob. D.G. Horrell, *The Themes of 1 Peter: Insights from the Earliest Manuscripts (the Crosby-Schøyen Codex Ms 193 and the Bodmer Miscellaneous Codex Containing P72)*, „New Testament Studies" 55/4 (2009), s. 518–519; R.P. Martin, *The Composition of I Peter in Recent Study*, „Vox Evangelica" 1 (1962), s. 40.

[101] Por. E.R. Schlesinger, *Fire in the Water: Baptismal Aptness and Ecology in the Petrine Epistles*..., op. cit., s. 285.

[102] Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*..., op. cit., s. 149–151.

go świata, autor zapowiada, że koniec obecnego świata nastąpi „w ogniu" (por. 2 P 3,7.10.12–13). Ten ognisty potop do symboliki chrztu, obok wody, dodaje także ogień. Choć pozornie przeciwstawne, woda i ogień łączą zbliżone znaczenia. Oba żywioły mogą oczyszczać, niszczyć, jak i podtrzymywać życie. W Nowym Testamencie woda i ogień symbolizują Ducha Świętego. Zstępuje On na Apostołów w postaci płomieni (por. Dz 1,4–5; 2,2–3). Zapowiedź sądu w ogniu w 2 P można interpretować również jako zapowiedź nowej Pięćdziesiątnicy. Duch Święty, niczym ogień, dokonuje przemiany wszechświata: niszczy grzeszny, niedoskonały stary świat i tworzy nowy, odnawiając całe stworzenie[103]. Moc ognia spala, przetapia, oczyszcza, oświeca, przemienia i odnawia.

1 P sugeruje paralelę między potopem, który pochłonął zły świat, a „chrztem wody". Analogicznie, obecny świat czeka „ognisty chrzest". Z tej pożogi wyłoni się nowe, odrodzone stworzenie, w którym zapanuje sprawiedliwość. Przepowiedziany ognisty koniec nie stanowi celu ostatecznego, lecz środek do jego osiągnięcia. Chrzest jest indywidualną antycypacją ostatecznego sądu i odnowy. Sąd ostateczny, po którym nastąpi nowe niebo i nowa ziemia, stanowi kosmiczne dopełnienie rzeczywistości chrztu. Stare przeminęło, a wszystko stało się nowe (por. 2 Kor 5,17).

Zarówno pierwotne wody potopu, jak i eschatologiczny ogień wielkiej Pięćdziesiątnicy ujawniają ścisłe zaangażowanie i troskę Boga o swoje stworzenie. To może stanowić punkt wyjścia dla ekologicznej interpretacji tekstu[104]. W myśli Piotra sąd i zbawienie, zniszczenie i odnowa, woda i ogień są nierozłącznymi elementami. Chrzest łączy w sobie początek, koniec i nowy początek świata.

---

[103] Por. J. Kozyra, *Nowe stworzenie – kaine ktisis*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 11 (1978), s. 15–22.

[104] Por. E.R. Schlesinger, *Fire in the Water: Baptismal Aptness and Ecology in the Petrine Epistles*..., op. cit., s. 288.

Potop nie niszczy świata, lecz go odnawia. Eliminuje zło, chroni dobro i zapewnia mu przestrzeń do rozwoju. Ta sama ludzkość i pozostałe stworzenie, którzy zamieszkiwali świat przed potopem, zamieszkuje nowy świat. Materialna kontynuacja między obecnym światem a nowym eschatologicznym stworzeniem wydaje się być zakładana[105].

Chrzest sytuuje człowieka pomiędzy odnowionym światem a światem obecnym. Skupienie się wyłącznie na eschatologii z pominięciem teraźniejszości może zagrażać zbawieniu. Jeśli tekst dopuszczałby degradację środowiska, to również zezwalałby na degradację ludzkich ciał. Tak nie jest – Piotr instruuje swoich słuchaczy, aby prowadzili czyste i trzeźwe życie. W tym kontekście nieciągłość nowego świata, podkreślana przez Piotra, nie stanowi zagrożenia dla ekologii, lecz uwypukla potrzebę boskiej interwencji.

Ludzkość i cały stworzony porządek mają wspólne pochodzenie i wspólne przeznaczenie. Drogą do niego jest włączenie w misterium paschalne, dokonujące się przez chrzest. Sakramentalne uczestnictwo w Chrystusie kształtuje szacunek zarówno dla starego świata, jak i oczekiwanie na nowy. Wizja Piotra o ognistym oczyszczeniu prowadzącym do nowej ziemi nie zwalnia ochrzczonych z troski o świat doczesny, lecz motywuje ich do działania na jego rzecz.

4.3.5. Wnioski

Analiza ekologiczna listów Piotra ujawniła specyficzny problem interpretacyjny. Wynika on z wielości obrazów i znaczeń, które niekiedy stwarzają pozór wzajemnej sprzeczności. Mimo to,

---

[105] Por. E. Adams, *Retrieving the Earth from the Conflagration*..., op. cit., s. 117.

możliwe jest skonstruowanie argumentów na rzecz opcji ekologicznej. Argumenty te niwelują odczytanie nieuwzględniające dobra stworzonego świata i etycznej konieczności jego ochrony przez człowieka.

W 1 P znajdujemy zapowiedzi cierpień, jakie czekają wierzących. Trudno interpretować je dosłownie jako ekologiczne katastrofy będące skutkiem działalności człowieka. Raczej należy je traktować jako opis etapu oczyszczenia, swoistego „Boskiego recyklingu", dokonywanego przez Ducha Świętego w ramach odnawiania świata[106]. Wierzący może w tym procesie współdziałać z Bogiem. Piotr zachęca wiernych do szukania i trwania w pokoju, rozumianym nie tylko jako brak wojny, ale jako pełnia harmonii w świecie. Wskazówka ta staje się zachętą do integralnego działania na rzecz osiągnięcia pełnej harmonii między światem Bożym, ludzkim i resztą stworzenia. Wymaga to jednak wysiłku, na co wskazują użyte przez autora określenia (1 P 3,13–17). Zaangażowanie w dążenie do pokoju i trwanie w nim można interpretować jako aktywne działanie na rzecz ochrony i poprawy stanu natury. Wers 3,12 – „staracie się przyspieszyć przyjście dnia Bożego" nie może być interpretowany jako zachęta do niszczenia ziemi. Autor wyjaśnia, że owo „przyspieszenie" następuje przez cierpliwość, święte postępowanie, pobożność (3,11) oraz życie bez plamy i skazy (3,14) i troskę o pokój (3,14). Niszczenie Bożego stworzenia nie mieści się w takim schemacie. Teza, jakoby według Piotra niszczenie natury miało być pomocą i przyspieszeniem Bożego działania, jest nieuzasadniona.

Dylemat dotyczący ostatecznego losu świata – czy Bóg zamierza go zniszczyć i stworzyć nowy, czy też odnowić istniejący – znajduje najlepsze rozwiązanie w interpretacji opartej na teologii chrztu. Listy Piotra, nawiązując do historii potopu, ukazują ana-

---

[106] Por. *ibid.*

logię między tamtym wydarzeniem a oczekiwanym końcem i nowym początkiem świata. Żywioły wody i ognia niosą zarówno zniszczenie, jak i dają życie. Chrzest, w którym działanie Ducha Świętego utożsamiane jest z wodą i ogniem, stanowi indywidualne doświadczenie odrodzenia, które jest zapowiadane jako eschatologiczne odnowienie całej ziemi. Tak jak w ochrzczonym obumiera zło, a zostaje wzmocnione dobro, tak samo będzie przy końcu ze światem. Na mocy zanurzenia w sakramentalnej wodzie chrześcijanie stają się częścią stworzonego porządku i są zobowiązani do jego ochrony. Chrzest uobecnia udział człowieka w ostatecznym przeznaczeniu świata, skłaniając wierzących do troski o Boże stworzenie i do sprzeciwu wobec jego nadmiernej eksploatacji.

Nawet w radykalnym opisie końca świata w 2 P wyraźnie widać, że nie jest on celem samym w sobie. Stanowi przygotowanie do materialnej re-kreacji ziemi, z zachowaniem ciągłości z istniejącą wcześniej naturą. Nowa ziemia będzie jednak wolna od grzechu i niesprawiedliwości. To właśnie nowy sprawiedliwy świat, a nie zniszczenie, jest ostatecznym celem.

4.4. Podsumowanie rozdziału

Powyższe studium poświęcone listom Katolickim pozwoliło na wyodrębnienie kilku wspólnych tematów o kluczowym znaczeniu dla interpretacji w kontekście ekologii integralnej.

Na pierwszy plan wysuwa się wątek sprawiedliwości społecznej[107]. Chociaż „niedostatek lub niemal całkowity brak prac na temat teologii ekologicznej i Biblii jest niezwykły i zastanawiają-

---

[107] Temat ekologii społecznej zob. C.A. Sintado, *Social Ecology, Ecojustice and the New Testament: Liberating Readings* (Globethics.net Thesis 6), Geneva 2015, Globethics.net, s. 110–113.

cy”[108], to właśnie aspekt ekologii integralnej wysuwa się na plan pierwszy w analizie listów Katolickich. Zarówno list Jakuba, jak i listy Piotra kładą nacisk na troskę o bliźnich (np. Jk 2,6; 4,11; 5,5; 1 P 2,17; 3,8). W liście Jakuba wyraźnie brzmi przestroga i zapowiedź kary dla wyzyskujących, chciwych bogaczy (Jk 1,26; 2,2–4.6; 5,1–5), podczas gdy w pismach Piotra nacisk położony jest na prawe, bogobojne życie (np. 1 P 4,1–2). Troska o biednych i rezygnacja z egoizmu stanowią podstawowy krok w kierunku ekologii. To właśnie ubodzy – jak wskazano we wcześniejszych analizach – bezpośrednio odczuwają skutki degradacji środowiska naturalnego. Często są zmuszani do migracji środowiskowej, ponieważ ekosystemy, w których dotychczas żyli, zostają zniszczone rabunkową gospodarką bogatych[109]. W ten sposób wskazania listów do troski o biednych i ukazywanie zła tkwiącego w chciwości, pożądliwości i egoizmie bogatych mogą zostać zinterpretowane w kategoriach ekologicznych.

Kolejnym wspólnym elementem analizowanych tekstów są zapowiedzi Bożego sądu, kresu starego świata i nadejścia nowego. Ten wątek jest szczególnie wyraźny w listach Piotra (1 P 4,7; 2 P 3,3–13; 5.3), ale jego ślady można dostrzec również u Jakuba (Jk 1,12; 2,12; 5,18). W kontekście ekologicznej interpretacji tych tekstów kluczowe znaczenie ma charakter zapowiadanej transfor-

---

[108] *Ibid*., s. 103.

[109] Definicja ekoemigrantów podana przez International Organization for Migration: „migranci środowiskowi to osoby lub grupy osób, które z ważnych powodów nagłych lub postępujących zmian w środowisku, które niekorzystnie wpływają na ich życie lub warunki życia, są zmuszone do opuszczenia swoich zwykłych domów lub decydują się na to, tymczasowo lub na stałe, i które przenoszą się w swoim kraju lub za granicę”. International Organization for Migration, *MC/INF/288 – Discussion Note: Migration and the Environment (2007)*, online: https://www.iom.int/resources/mc/inf/288-discussion-note-migration-and-environment-2007-0 (13.08.2023).

macji (stare-nowe). Czy będzie to przemiana starego świata w sensie jego oczyszczenia i doprowadzenia do doskonałości, czy też destrukcyjna anihilacja starego i stworzenie nowego? Odpowiedź na to pytanie ma fundamentalne znaczenie dla chrześcijańskiej troski o środowisko. Jeśli Bóg planuje zniszczyć stworzony świat z jego przyrodą i zasobami naturalnymi, to troska o nie staje się bezcelowa. Przeprowadzona analiza ukazuje jednak, że taka interpretacja jest nieuprawniona. Nowa ziemia jawi się przede wszystkim jako świat odkupiony krwią Chrystusa (por. 1 P 1,18–19), wolny od panowania zła.

Innym łączącym motywem są wskazówki do trwania w dobrym, jedności z Bogiem i miłości (Jk 2,8; 1 P 1,22; 2,17). Chociaż najwyraźniej są one obecne w listach Janowych, analizowanych w rozdziale 5., również w listach Piotra można dostrzec tego typu zachętę w wezwaniu do szukania pokoju (1 P 3,11b). Podobnie, list Jakuba zawiera wskazanie do zaprowadzania pokoju (Jk 3,18). Z perspektywy ekologii integralnej jest to niezwykle istotny element. Troska o środowisko i relacja ze światem stworzonym bez jedności ze Stworzycielem sprowadza się do zestawu nakazów i norm „ekologicznych". Te reguły mogą przekształcić ideę prośrodowiskową w ekologizm, gdzie świat przyrody zyskuje więcej praw niż ma ich człowiek[110]. Takie normy prędzej czy później zostają odrzucone. Rezygnacja z narzuconych zasad odbywa się albo

[110] O tzw. prawach zwierząt zob. np. A. Kalisz, D. Pawlicka, *Od ochrony prawnej ku prawom zwierząt – między świadomością moralną a prawną. Ewolucja podejścia na przykładzie orzecznictwa sądowoadministracyjnego*, „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej" 2/31 (2022), s. 38–53; A. Linzey, D. Yamamoto (red.), *Animals on the Agenda: Questions About Animals for Theology and Ethics*, London 1998, SCM Press; T. Regan, *The Case for Animal Rights*, „In Defense of Animals", red. P. Singer, New York, NY 1985, Basil Blackwell, s. 13–26; P. Singer, *Animal Liberation. The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York, NY 2015, Open Road Integrated Media, wyd. 40, *passim*.

poza prawem (łamanie prawa), albo w zgodzie z kolejnymi regulacjami, które porzucają normy prośrodowiskowe, uznając je za zbyt uciążliwe dla człowieka. Bez łączności z Bogiem relacja człowieka z przyrodą staje się relacją wyzysku i realizacji własnych interesów. Miłość Boga i bliźniego wyklucza „miłość świata", która wyraża się w grzechu chciwości, będącym główną przyczyną niszczenia zasobów środowiska.

5. Dzieło Janowe

5.1. Wprowadzenie

Niniejszy rozdział proponuje ekoanalizę pism zaliczanych do dzieła Janowego, prowadzoną w kluczu ekologii integralnej. Pierwsza część skupia się na badaniu Ewangelii Jana, uwzględniając jej symbolikę i interpretując tekst w kontekście ekologicznym. Drugi obszar obejmuje Listy Jana (13 J), skoncentrowane w swojej treści na kształtowaniu wspólnoty chrześcijańskiej i rozwijaniu etyki ucznia, analizowane w kontekście ekologii społecznej. Trzeci segment poświęcony jest Apokalipsie, prezentującej eschatologiczne wizje przyszłości, interpretowane z perspektywy ekologii globalnej. Badanie nie uwzględnia kwestii jedności autorskiej tych pism. Skupia się natomiast na ekologicznej lekturze tekstów, rzucając nowe światło na ich znaczenie i wpływ, szczególnie w kontekście ekologicznego wymiaru chrześcijańskiej refleksji.

Ewangelia Jana, postrzegana przez niektórych jako skoncentrowana na duchowym, ponadmaterialnym przekazie, może sprawiać wrażenie niezainteresowanej światem materialnym. Patrząc pobieżnie, wydaje się, że Jan prezentuje dualistyczny obraz świata, rozróżniając niebo od ziemi, a także ducha od ciała[1]. Materialne aspekty (natura) zdają się być mniej wartościowe. Mimo tego rozróżnienia,

[1] Por. C.S. Keener, *The Gospel of John: 2 Volumes*, Grand Rapids, MI 2010, Baker Academic, s. 215–216; R. Kieffer, *John*, „The Oxford Bible Commentary", red. J. Barton, J. Muddiman, Oxford 2007, Oxford University Press, s. 259; A.J. Köstenberger, *Encountering John: The Gospel in Historical, Literary, and Theological Perspective* (Encountering Biblical Studies), Grand Rapids, MI 2013, Baker Academic, wyd. 2, s. 28.

Ewangelia zawiera liczne odniesienia do świata przyrody, a cuda Jezusa, takie jak uzdrowienia czy przemiana wody w wino mogą świadczyć o pozytywnej relacji z materią. Niniejsza analiza zmierzy się z pytaniami, czy Jan rzeczywiście przywiązuje większą wagę do sfery duchowej niż materialnej oraz jakie konsekwencje dla świata naturalnego płyną z przekazanego nauczania Jezusa.

Listy Janowe, na pierwszy rzut oka, nie wydają się być szczególnie przydatne do rozważań ekologicznych. Tradycja chrześcijańska rzadko interpretuje te pisma w kontekście świata przyrody[2]. W listach brak bezpośrednich odniesień do stworzenia, koncentrują się one na wskazówkach etycznych, nakłaniając do wytrwania w prawdzie i czynienia dobra. Pogłębiona lektura sugeruje, że etyka ucznia nakreślona przez Jana może stanowić punkt wyjścia do refleksji na temat ekologii.

W Apokalipsie Jana paruzja i konsekwencje podążania za złem lub trwania w Bogu ukazane są w barwnych, symbolicznych obrazach, często nawiązujących do elementów przyrody. Ta symbolika i częste odwołania do świata naturalnego skłaniają do analizy Apokalipsy z perspektywy ekologicznej. Niniejszy rozdział stara się przybliżyć możliwe interpretacje ekologiczne czwartej Ewangelii, listów Janowych i Apokalipsy, zwracając jednocześnie uwagę na podobieństwa tematyczne pomiędzy tymi grupami tekstów.

5.1.1. Dotychczasowe analizy

Ewangelia Jana

Dotychczasowe analizy w kontekście ekologii skoncentrowane na Ewangelii Jana najczęściej obejmują Prolog (J 1,1–13). S. Miller rozszerza zakres tematów, wskazując na istotne momenty, takie

---

[2] Zob. T. Skibiński, *Listy katolickie w starożytności chrześcijańskiej*, „Vox Patrum" 52/28 (2008), s. 940–941.

jak spotkanie Jezusa z Nikodemem (J 3,1–21) i kobietą Samarytanką przy studni (J 4,1–42)[3]. Ponadto, analizuje powtarzane przez Jezusa stwierdzenie „Ja jestem" (zob. J 8,58; 10,7; 10,11; 11,25; 14,6; 15,1; 18,5–6), cuda, takie jak zamiana wody w wino na weselu w Kanie (J 2,1–11), rozmnożenie chleba (J 6,1–15) oraz narracja o zmartwychwstaniu (J 20,1–18)[4]. B. Zbroja ukazuje ekologiczne odniesienia w passusie rozmnożenia chleba[5]. W niniejszej pracy ten fragment został już poddany analizie w rozdziale poświęconym Ewangeliom synoptycznym, gdzie wyznaczona została spójna linia interpretacyjna łącząca ten passus czwartej Ewangelii z Ewangeliami synoptycznymi (p. 2.3).

Listy Janowe

Tematyka ekologii w listach Janowych nie była dotychczas przedmiotem głębokiej analizy. Wyjątek stanowi praca D. Lee, która uwzględnia te listy w całościowym badaniu pism Jana, jednak nie dokonuje szczegółowego ich rozdzielenia[6]. Można wymienić także artykuł N. Pretoriusa, który choć nie w pełni związany z tematem ekologii, stanowi cenną próbę odpowiedzi na pytanie, czy czwarta Ewangelia i listy Jana przewidują, że zbawienie obejmie całą planetę, czy też raczej mówią o wybawieniu od zepsutej ziemi[7]. Integracja tych perspektyw może przyczynić się do pełniejszego przeprowadzenia ekologicznej lektury listów Janowych.

---

[3] Por. S. Miller, *John's Gospel*, „The Oxford Handbook of the Bible and Ecology" (Oxford Handbook), red. H. Marlow, M. Harris, New York, NY 2022, Oxford University Press, s. 228–240.

[4] Por. *ibid*.

[5] Por. B. Zbroja, *„Ekologiczne" akcenty znaku rozmnożenia chleba (J 6,1–15)...*, op. cit.

[6] Por. D. Lee, *Ecology and the Johannine Literature*, „St Mark's Review" 212 (2010), s. 39–50.

[7] Zob. N. Pretorius, *Redemption of the Earth or from The Earth? the Gospel of John and the Johannine Epistles*, „Scriptura: Journal for Biblical, Theological and Contextual Hermeneutics" 66 (1998), s. 269–278.

Apokalipsa Jana

Księga Apokalipsy z kolei często jest przedmiotem interpretacji w kontekście ekologicznym. Tego typu analizę podjął M.D. Kiel w pracy „Apocalyptic Ecology: The Book of Revelation, the Earth, and the Future"[8]. Należy zwrócić uwagę, że znaczna część opracowań poświęconych zagadnieniu ekointerpretacji z punktu widzenia etyki wywodzi się z nurtu teologii wyzwolenia lub feministycznej. Pomimo słusznego postulatu skupienia się na zwalczaniu przyczyn degradacji środowiska naturalnego (niesprawiedliwe stosunki społeczne, wyzysk), Apokalipsa odczytana jako nawoływanie do obalenia hierarchii i przekazanie władzy w ręce słabszych (kobiety, biedni – w zależności od przyjętej perspektywy), budzi kontrowersje. Motywy podejmowane w analizach ekologicznych obejmują zapowiedź nowego nieba i nowej ziemi[9], interpretację apokaliptycznych katastrof w świetle współczesnego kryzysu ekologicznego („ekologiczny kairos"), motyw Babilonu jako miasta zła odnoszący się do sił ekonomicznych i politycznych niszczących przyrodę[10], a także eschatologię księgi Objawienia odczytaną

[8] Zob. M.D. Kiel, *Apocalyptic Ecology: The Book of Revelation, the Earth, and the Future*, Collegeville MI 2017.

[9] Zob. H.O. Maier, *There is a New World Coming! Reading the Apocalypse in the Shadow of the Canadian Rockies*, „The Earth Story in the New Testament" (Earth Bible 5), London; New York, NY; Cleveland, OH 2002, Sheffield Academic Press; Pilgrim Press; B. Rossing, *River of Life in God's New Jerusalem: An Ecological Vision for Earth's Future*, „Mission Studies" XVI–1/31 (1999), s. 136–156; D.M. Russell, *The „New Heavens and the New Earth"*..., op. cit.; M.B. Stephens, *Annihilation or Renewal? The Meaning and Function of New Creation in the Book of Revelation* (WUNT II 307), Tübingen 2011, Mohr Siebeck.

[10] Zob. D.J. Hawkin, *The Critique of Ideology in the Book of Revelation and its Implications for Ecology*, „Ecotheology: Journal of Religion, Nature & the Environment" 8/2 (2003), s. 161–172.

jako zapowiedź sprawiedliwego świata i ekologicznej równowagi[11]. Po zebraniu dotychczas analizowanych motywów, niniejsza praca proponuje autorski wybór tematów składających się na charakterystyczną ekolekturę badanych Pism o nachyleniu integralnym.

5.1.2. Wybór tematów i uzasadnienie

Ewangelia Jana

Niniejsza analiza ma na celu rozwinięcie ekologicznej interpretacji Ewangelii Jana, poprzez ocenę nauk Jezusa w kontekście troski o środowisko naturalne. Zbadamy znaczenie misji Jezusa dla świata przyrody oraz przyjrzymy się ekologicznym aspektom daru życia wiecznego, oferowanego przez Jezusa. Sprawdzimy, czy mają one związek z materią, czy też ograniczają się jedynie do płaszczyzny duchowej.

Podobnie jak w przypadku Ewangelii synoptycznych, wybrane zostają te fragmenty tekstu, które mogą stanowić klucz interpretacyjny, umożliwiający odczytanie całości Ewangelii w perspektywie ekologii integralnej. Do tak wybranych aspektów należą:

– wcielenie w Prologu jako afirmacja stworzenia (zob. J 1,1–18),
– problem ekointerpretacji terminu „świat” (κόσμος) w czwartej Ewangelii,
– interpretacja narracji o zmartwychwstaniu jako powrotu ludzkości do ogrodu rajskiego i harmonii ze stworzeniem, ze szczególnym uwzględnieniem spotkania Jezusa z Marią Magdaleną (zob. J 20,15).

---

[11] Zob. J.C. Augustine, *Environmental Justice and Eschatology in Revelation*, „Loyola Law Review” 58 (2012), s. 325–348; E. Schüssler Fiorenza, *Revelation: Vision of a Just World* (Proclamation Commentaries), Minneapolis, MN 1991, Fortress Press.

Listy Jana

W kontekście listów Jana, analiza skupi się na tekstach charakterystycznych, potencjalnie istotnych z perspektywy analizy ekologicznej. Tematy obejmują:

- nakaz miłości i jedności realizowany z wykorzystaniem „zdolności rozumu" (por. 1 J 5,20) jako aspekt ekologii integralnej,
- „grzech ekologiczny" a „pożądliwość ciała, oczu i pycha tego życia" (por. 1 J 2,16),
- ukazanie rozdziału między „złym światem" a Bogiem i jego dziełem (por. 1 J 2,15–17; 3,1.13; 4,3–6; 5,4–5.19).

Ponadto analizujemy krótką frazę występującą w listach (2 J i 3 J), budzącą pytanie o potencjalną ekologiczną przyczynę oszczędności papieru, atramentu i pióra (2 J 12; 3 J 13).

Apokalipsa

W kontekście Apokalipsy Jana, przyjmując klucz interpretacyjny ekologii integralnej i uwzględniając dotychczas omówione zagadnienia ekologiczne, analizie poddane zostają następujące obszary tematyczne:

- Babilon jako symbol imperialnego Rzymu oraz współczesnych mocarstw eksploatujących ziemię,
- katastroficzne wydarzenia i klęski żywiołowe, dotykające naturę, opisane w Apokalipsie i ich możliwy związek z obecnym kryzysem ekologicznym,
- kontynuacja istnienia świata: odnowienie czy anihilacja i stworzenie na nowo – analiza ekoteologicznych konsekwencji wyrażenia „nowe niebo i nowa ziemia" (Ap 21,1). Ten temat jest dalszym ciągiem rozważań z punktu 4.3.3, dotyczących listów Piotra.

5.2. Ewangelia według św. Jana

Zgodnie z wcześniej nakreślonymi punktami, skupimy się na kluczowych aspektach, które mogą przyczynić się do głębszego zrozumienia Ewangelii Jana w kontekście środowiskowym.

Czwarta Ewangelia znana ze swojej duchowej natury i tzw. wysokiej chrystologii, oferuje unikalne spojrzenie na związek między człowiekiem a naturą[12]. Ta perspektywa wynika z doktryny Wcielenia, w której Bóg potwierdza wartość materialności w pełnym zakresie – nie tylko ludzkości, ale całego stworzenia. W ten sposób Ewangelia podkreśla integralność i świętość całego świata materialnego, co ma głębokie implikacje dla naszego rozumienia relacji z naturą.

Janowa redakcja Ewangelii uwypukla dar życia wiecznego, przedstawiając Jezusa jako Zmartwychwstanie i Życie (J 11,25)[13]. W poniższej analizie skupimy się na odwołaniach Jana do tekstów Starego Testamentu, interpretacji kluczowych terminów, takich jak „ciało" (σάρξ) i „świat" (κόσμος), a także na znaczeniu zmartwychwstania w kontekście powrotu ludzkości do harmonii ze stworzeniem.

Celem tej części pracy jest nie tylko zidentyfikowanie i analiza wymienionych motywów, ale także ocena, czy są one spójne z ogólnym ekologicznym przekazem dzieła Janowego, czy też stanowią odrębne tematy. W ten sposób będziemy dążyć do odpowiedzi na pytanie, czy wątki zawarte w Ewangelii Jana mogą być interpretowane w duchu ekologii integralnej.

---

[12] Por. D.A. Carson, *The Gospel According to John* (PNTC), Grand Rapids, MI; Cambridge 1991, Eerdmans, s. 381.

[13] Por. C.S. Keener, *The Gospel of John*..., op. cit., s. 187, 330.

5.2.1. Wcielenie w Prologu jako afirmacja stworzenia (J 1,1–18)

Prolog uznawany jest za kluczowy fragment w debacie na temat ekoteologii[14]. Szczególnie wydobywany z tekstu jest fakt Wcielenia, odczytywany jako afirmacja cielesności, materii i całego stworzonego świata[15].

Powiązania Ewangelii Janowej z pismami Starego Testamentu stanowią przedmiot wielu analiz[16]. Już w początkowych wersetach dostrzegalne są odniesienia do Księgi Rodzaju i zawartego w niej opisu stworzenia świata. Nowotestamentowa parafraza tego opisu ma na celu ukazanie szczególnej roli Jezusa – Słowa Ojca – w akcie stwarzania. Autor Prologu nie kwestionuje treści Rdz, a jedynie reinterpretuje ją w kontekście wydarzenia Jezusa. Na jego redakcję niewątpliwie wpływają ówczesne konteksty historyczne, kulturowe, religijne i filozoficzne. Mimo to Prolog wyraża wyraźnie żydowską perspektywę, nie podważając świętości Pism Hebrajskich[17].

---

[14] Por. N.C. Habel, *An Ecojustice Challenge: Is Earth Valued in John 1*, „The Earth Story in the New Testament" (Earth Bible 5), red. N.C. Habel, V. Balabanski, London; New York, NY; Cleveland, OH 2002, Sheffield Academic Press; Pilgrim Press, s. 82.

[15] Pojęcie „wcielenie" (ἐνανθρώπηση) nie występuje w Piśmie Świętym. Jest jednak w centrum przesłania Ewangelii. Zob. M.D. Coogan, J.A. Hackett, et al. (red.), *Słownik wiedzy biblijnej* (PSB 5), tłum. A. Karpowicz, Warszawa 2014, Vocatio, wyd. 4, s.v. Wcielenie, s. 791.

[16] Por. J. Zumstein, *Intratextuality and Intertextuality in the Gospel of John*, „Anatomies of Narrative Criticism: The Past, Present, and Futures of the Fourth Gospel As Literature" (SBL RBS), red. T. Thatcher, S.D. Moore, Atlanta, GA 2008, Society of Biblical Literature, s. 121–135.

[17] Związki dzieła Janowego z tradycją biblijną są inspiracją wielu badań. Nie dotyczą tylko opisanych w niniejszej pracy odniesień. Zob. m.in. J. Frey, *The Johannine Prologue and the References to the Creation of the World in the Second Century*, „Les judaïsmes dans tous leurs états aux Ier-IIIème siècles (les Judéens des synagogues, les chrétiens et les rabbins)" (Judaïsme

Jan w swojej parafrazie dzieła kreacji ukazuje rolę Jezusa w tym procesie. Otwarcie Prologu słowami „na początku" (ἐν ἀρχῇ – J 1,1) nawiązuje do otwarcia Rdz (hbr. בְּרֵאשִׁית, LXX ἐν ἀρχῇ – Rdz 1,1). W Rdz Bóg stwarza świat poprzez słowo. W Prologu Jan stawia Jezusa w roli Słowa Boga (ὁ λόγος), przez które powstaje stworzenie (J 1,3). W ten sposób Jan przypisuje Jezusowi stwórczą moc Boga. W Rdz Bóg stwarza, oddzielając stworzenie od chaosu: światło od ciemności, ląd od morza, wody górne od dolnych. Te akty stwarzania umożliwiają powstanie stabilnego środowiska i rozwój życia na ziemi. Świat przyrody jest dowartościowany i znajduje uznanie w oczach Boga, który widzi, że każdy akt stworzenia-oddzielenia jest dobry (zob. Rdz 1,4.10.12.18.21.25.31). Ukazanie w Bożym akcie stwarzania miejsca Jezusa nie zmienia fundamentalnego twierdzenia o afirmacji stworzenia, ale je podkreśla. Stwierdzenie „wszystko przez Nie [Słowo] się stało" (J 1,3) podkreśla dobroć stworzenia. Ekologiczne odczytanie tego fragmentu mówi, że nic, co staje się przez Słowo, Syna Bożego, nie może zawierać zła, ani być złe. Wręcz przeciwnie, jest otoczone opieką i troską Boga.

Jednak szkoła „The Earth Bible" podkreśla różnicę między tekstem stworzenia z Rdz 1 a opisem Jana w Prologu[18]. Zwraca uwagę na wpływ myśli greckiej na Prolog Jana, widoczny w dualizmie materia-nadprzyrodzoność[19]. Tę samą ideę można do-

---

ancien et origines du christianisme 5), red. C. Clivaz, S.C. Mimouni, et al., Turnhout 2015, Colloque de Lausanne 12-14 décembre 2012, s. 225–231.

[18] Por. E.M. Wainwright, *Which Intertext? A Response to An Ecojustice Challenge: Is Earth Valued in John 1?*, „The Earth Story in the New Testament" (Earth Bible 5), red. N.C. Habel, V. Balabanski, London; New York, NY; Cleveland, OH 2002, Sheffield Academic Press; Pilgrim Press, s. 83–88.

[19] Odnośnie do dualizmu w Ewangelii Janowej por. H. Langkammer, *Problemy literackie i teologiczne Ewangelii Janowej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" XXIX/2 (1982), s. 80–82.

strzec w tekstach mądrościowych Starego Testamentu (greckich) (Prz 8,22–31; Syr 24,1–12; Mdr 7,21–8,1), które oddzielają to, co materialne od duchowego, ziemskie od niebieskiego. Istnieje teoria, że źródłem Prologu Jana może być właśnie tradycja mądrościowa z pieśnią o Bożej Mądrości (Prz 8,22–31)[20]. Podobnie jak Rdz 1, pieśń wspomina o początku (ἐν ἀρχῇ), zanim powstała ziemia (Prz 8,23). Mądrość jest przedstawiona zarówno jako część stworzenia, jak i towarzyszka Boga w świecie nadprzyrodzonym podczas stwarzania. Podobnie w księdze Syracha – Mądrość istnieje już „przed wiekami, na początku" i jest wieczna (24,9). Zamieszkała na wysokościach (24,4), ale także „rozbiła namiot w Jakubie" (24,8). Mądrość przenika dwa światy – duchowy, Boski i materialny, ziemię, lud Jakuba[21].

W Mdr natomiast Mądrość ukazana jest jako „sprawczyni wszystkiego" (7,21), całego stworzonego świata – natury zwierząt i popędów bestii, mocy duchów i myślenia ludzkiego, różnorodności roślin i siły korzeni (por. 7,20). Jest ona „tchnieniem mocy Bożej" (7,29) i przewyższa wszelkie stworzenie, nawet gwiazdy i słońce (por. 7,29). To rozróżnienie na dwa światy, które mądrość przenika, może być interpretowane jako wpływ hellenistycznego dualizmu.

Poemat w księdze Syracha otwiera uosobiona Mądrość, sławiąc swoją chwałę pośród ludu i w obecności zastępów Najwyższego (Syr 24,1–12). Podobnie jak w poprzednich pieśniach mądrościowych, do których nawiązania można doszukiwać się w Prologu Jana, Mądrość w tym fragmencie porusza się między ziemią a zastępami Najwyższego (24,1–2). Wychodzi ona z ust Najwyż-

[20] Odniesienia Ewangelii Jana do tekstów mądrościowych zob. np. Ł. Popko, *Mądrościowe teksty o stworzeniu świata w interpretacji prologu Ewangelii Janowej*, „Colloquia Theologica Ottoniana" 1 (2018), s. 23–40; E.M. Wainwright, *Which Intertext?...*, op. cit., s. 83–84.

[21] Por. R. Kieffer, *John...*, op. cit., s. 190.

szego (24,3) i przychodzi do swoich, niczym Słowo w Ewangelii Jana (por. J 1,11).

E. Wainwright widzi w tego rodzaju intertekstualnym odczytaniu Prologu możliwość ujrzenia „tańca Mądrości łączącego boskość, ludzkość i ziemię"[22]. Uważa, że prośrodowiskowe odczytanie Prologu jest możliwe tylko w połączeniu z odniesieniem tekstu do tradycji mądrościowej. W takiej lekturze przekracza się problem „męskiej (i ludzkiej) centryczności" Prologu[23]. To wyjaśnienie, choć niedosłownie, sugeruje, że tekst Jana jest skażony męskim punktem widzenia i dlatego potrzebuje odczytania intertekstualnego z literaturą mądrościową. Wydaje się, że wprawdzie intertekstualność może dostarczyć interesującego spojrzenia na ekokwestię, ale przedstawione wnioski są zbyt daleko idące i zabarwione nie tyle próbą ekointerpretacji, co feministycznym nastawieniem.

Choć zaproponowana intertekstualna lektura Prologu Jana nie jest pozbawiona wad, posiada również pewne wartości. Pomimo „niechcianego" dualizmu, można dostrzec w niej również jedność i współzależność trzech światów: boskiego, ludzkiego i przyrody. Uwzględniając fakt, że wszystko zostało stworzone przez Słowo (1,3) i w Nim jest życie (1,4), wszelkie stworzenie z założenia powinno istnieć w jedności i pokoju, a szansą na osiągnięcie tego celu jest przyjęcie Słowa. Taka interpretacja przywołuje założenia ekologii integralnej, która kładzie szczególny nacisk na potrójną relację łączącą te trzy światy: boski, ludzki i resztę stworzenia.

Prolog Ewangelii Jana ukazuje Jezusa jako światło, które świeci w ciemności (1,5). Autor podkreśla, że ciemność nie pokonała światła. N.C. Habel zwraca uwagę, że Jan ukazuje konflikt światłość-ciemność inaczej niż jest on przedstawiany w Rdz. U Jana

---

[22] E.M. Wainwright, *Which Intertext?...*, op. cit., s. 85.

[23] Por. *ibid.*, s. 88.

światłość jest przeciwstawiona ciemności, która walczy ze światłem (1,4)[24]. W Rdz 1 światłość i ciemność należą do jednego, materialnego świata i zostają rozdzielone jako części materii. W ten sposób z chaosu wyłania się harmonijny świat. U Jana natomiast światłość i ciemność wydają się mieć charakter przeciwstawny, etyczny i duchowy (życie jest światłością – 1,4; świadczyć o światłości – 1,5; światłość prawdziwa 1,9). Jan reinterpretuje opis stworzenia z Rdz 1, skupiając się na oddzieleniu światłości od ciemności, ale interpretuje je symbolicznie. Według niego świat jest pogrążony w ciemności (złu), a Słowo (Jezus) przychodzi, aby przynieść światłość (dobro) i ocalić świat z mroku. F. Maloney sugeruje, że Jan nawiązuje do archetypowego mitu walki dobra ze złem, symbolizowanych odpowiednio przez światłość i ciemność[25].

Analiza, którą przedstawia N.C. Habel wskazuje na brak wyraźnego konfliktu duchowych sił w Rdz 1[26]. Ciemność i światłość są tam traktowane jako materialne czynniki. Nie można jednak pominąć faktu, że Rdz 1,4 stwierdza, iż Bóg dostrzega dobro w światłości i dlatego oddziela ją od ciemności. Ciemność, w przeciwieństwie do światłości i reszty stworzenia, nie jest przez Boga uznana za dobrą. Jan nadaje tym dwóm elementom charakter duchowy, interpretując światłość jako dobro, a ciemność jako zło. Interpretacja ta odzwierciedla treść Rdz 1: Bóg oddziela światłość od ciemności, postrzegając tę pierwszą jako dobrą, a drugą nie. E. Wainwright dopatruje się w konflikcie między światłością a ciemnością w Ewangelii Jana wpływu hellenistycznego światopoglądu

[24] Por. *ibid*., s. 79.

[25] Por. F.J. Moloney, *Belief in the Word: Reading the Fourth Gospel, John 1-4*, Minneapolis, MN 1993, Fortress Press, s. 33.

[26] Zdanie wydaje się mieć charakter wynikowy: Bóg widzi, że światłość jest dobra i (dlatego) oddziela ją od ciemności.

poglądu[27]. Ciemność jest tam przedstawiana jako kosmiczna siła sprzeciwiająca się Bogu, podczas gdy Jezus uosabia światłość, czyli stronę dobra, zaangażowaną w walkę z mocą zła.

W interpretacji Prologu Jana jako parafrazy Rdz kluczowe znaczenie ma spostrzeżenie, że autor skupia się wyłącznie na motywie światłości i ciemności, pomijając pozostałe elementy dzieła stworzenia opisane w Rdz. Można wysunąć hipotezę, że w przeciwieństwie do Rdz, gdzie wyraźnie podkreślona jest afirmacja stworzenia, u Jana traci ona na znaczeniu. Na pierwszy plan wysuwają się natomiast elementy duchowe. Kluczową rolę odgrywają: Słowo, światłość (rozumiana jako dobro), ciemność (rozumiana jako zło) oraz świat (κόσμος – analiza poniżej), w którym rozgrywa się konflikt dobra ze złem. Dopiero w wersecie 1,14a („A Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami") można widzieć aprobatę cielesności, materialności, a co za tym idzie, całego stworzenia.

Analiza wersetu 1,14 stanowi klucz do ekologicznej interpretacji Prologu, opartej na fakcie inkarnacji Syna Bożego. Jan odnosi się do Wcielenia w stwierdzeniu „Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami" (καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν – 1,14a). W tym wydarzeniu Bóg przyjmuje ludzką naturę[28]. Jan używa terminu σάρξ „ciało", odnoszącego się do ziemskiej i przemijającej sfery egzystencji[29]. Jezus w pełni doświadcza ludzkiego

[27] Por. E.M. Wainwright, *Which Intertext?...*, op. cit., s. 85–86.

[28] Istnieją liczne próby wyjaśniania, dlaczego Jan nie używa określenia „człowiek", tj. „I Słowo stało się człowiekiem". Temat bywa wykorzystywany do ekologicznej interpretacji i twierdzenia, że σάρξ oznacza całe stworzenie, a nie tylko człowieka, co miałoby być celowym zabiegiem Jana. Jednak większość uznaje przeciwdoketyczną przyczynę użycia tego określenia. Zob. np. C. Bartnik, *Chrystologia świata w Prologu Ewangelii według św. Jana*, „Teologia w Polsce" 4/2 (2020), s. 193; R. Kieffer, *John*..., op. cit., s. 963.

[29] Por. *BDAG*, s.v. σάρξ; *WSPGNT*, s.v. σάρξ; *Thayer's Lexicon*, s.v. σάρξ.

życia[30]. Czuje głód i pragnienie, przeżywa smutek i radość (por. J 4,67; 11,33). Wchodzi w interakcje ze środowiskiem naturalnym jak typowy mieszkaniec Palestyny. Zna pracę rybaka i rolnika. Zdaje sobie sprawę, że dostatek pokarmu i samo życie fizyczne zależą od hojności natury. Uczy się takiego odniesienia do przyrody jakie widzi wokół siebie, jakie ma kultura Palestyny, w której żyje On jako Żyd Jezus, a jednocześnie Bóg.

Materiał analizujący znaczenie terminu σάρξ w czwartej Ewangelii jest wyczerpujący, gdyż tworzy podstawę teologii Wcielenia. Rozpoczyna się ona od pierwszych ujęć Ojców Kościoła, przez dyskusję prowadzącą do orzeczeń Soboru Chalcedońskiego, aż do współczesnych analiz[31]. Dla ekoanalizy tekstu ważne jest spostrzeżenie zanotowane m.in. przez M. Coloe, które stwierdza, że termin „ciało" wskazuje na wpływ misji Jezusa na cały świat natury[32]. R. Schnackenburg wyjaśnia, że σάρξ wiąże się z tym,

---

[30] Por. S. Miller, *John's Gospel*..., op. cit., s. 231.

[31] Opracowanie tematu zob. *TDNT*, s. 903–909 art. sárx. Por. także J.D. Moser, *The Flesh of the Logos, Instrumentum Divinitatis: Retrieving an Ancient Christological Doctrine*, „International Journal of Systematic Theology" 23/3 (2021), s. 313–332. O określeniach opisujących sposób w jaki Logos jest ciałem zob. L. Irwin, *Jesus's Body and Divine Glory in John's Gospel*, „Presbyterion" 47/2 (2021), s. 69–72. Znaczenie σάρξ zob. także K. Pierzchała, *Zamieszkanie Słowa Wcielonego*, „Collectanea Theologica" 88/1 (2018), s. 82–83; A. Verhey, *The Body and the Bible: Life in the Flesh According to the Spirit*, „Embodiment, Morality, and Medicine" (Theology and Medicine), red. L.S. Cahill, M.A. Farley, Dordrecht 1995, Springer, s. 3–22. Z punktu widzenia ekoteologii temat podjęła L. Nortjé-Meyer, *The Logos as „Flesh" in John 1:14 and 6:51-57: Formulating a Christology for the Liberation of Animals from Humanarchy*, „Neotestamentica" 53/3 (2019), s. 535–555.

[32] Por. M.L. Coloe, *Creation Is Groaning: Biblical and Theological Perspectives*, Collegeville, MN 2013, Liturgical Press, s. 87. W pismach Janowych termin „ciało" σάρξ użyty jest pejoratywnie tylko raz, w odniesieniu do pożądliwości, w wyrażeniu „pożądliwość ciała" (1 J 2,16). Może to sugerować zbliżenie do negatywnego ujęcia określenia σάρξ przez

co „ziemskie, zmienne i nietrwałe, w przeciwieństwie do tego, co boskie i duchowe”[33].

Jezus przychodzi z nieba, z góry, ale jest również związany ze światem naturalnym (z dołu). Jan podkreśla objawienie Boga w świecie naturalnym, stwierdzeniem „widzieliśmy jego chwałę” (1,14). W Starym Testamencie termin „chwała” כָּבוֹד, który LXX tłumaczy jako δόξα, jest związany z obecnością i mocą Boga (por. Iz 6,1–5; 60,1–2). W przekazie Ewangelii Jana istoty ludzkie mogą zobaczyć chwałę Boga w człowieczeństwie Jezusa (1,14)[34]. Człowiek doświadcza Bożej łaski w ziemskiej sferze życia. Wcielenie przekracza granicę między sferą duchową i materialną.

Ewangelista podkreśla troskę Boga o świat oraz głębokie związki Jezusa z naturą. J. Painter zauważa, że Wcielenie stanowi fundament teologicznej koncepcji zaangażowania Boga nie tylko w ludzkość, ale i cały kosmos[35]. Misją Jezusa jest doprowadzenie do ostatecznego wypełnienia dzieła stworzenia. Prolog sugeruje kontynuację stwórczej działalności Boga przez Jezusa, który do tego dzieła zaprasza również człowieka, dając ludziom moc „aby się stali dziećmi Bożymi” (1,12). Określenie to można interpretować jako przekazanie człowiekowi możliwości czynienia dobra w imię Jezusa, wprowadzania pokoju, harmonii i obfitości życia na Jego wzór. Jezus podkreśla nieustanną działalność Boga i wskazuje na konieczność kontynuowania tej działalności przez siebie (por. 5,17). Jan akcentuje również zbawczy cel misji Jezusa,

---

Pawła (w przeciwieństwie do bardziej pozytywnego użycia terminu σῶμα). Niemniej jednak, nawet w ujęciu Janowym ciało nieożywione przez Ducha Świętego ostatecznie jawi się jako wrogie Bogu.

[33] Por. R. Schnackenburg, *The Gospel According to St. John*, New York, NY 1982, Crossroad, t. 1, s. 267.

[34] Por. *BDB*, s.v. כָּבוֹד; *Thayer's Lexicon*, s.v. δόξα.

[35] Por. J. Painter, *The Incarnation as a New Testament Key to an Anglican Public and Contextual Theology*, „St Mark's Review” 203 (2007), s. 61–70.

który przyszedł na świat, aby „świat został przez Niego zbawiony” (3,17). Świadczy to o trosce Boga o dobro świata i pragnieniu zbawienia dla ludzi. Jezus przyniósł obfite życie (por. 10,10) i zainaugurował nowe stworzenie.

Analiza intertekstualna Prologu, uwzględniająca zarówno miejsce Jezusa w stworzeniu świata, jak i znaczenie terminu σάρξ, pozwala na stwierdzenie, że pomimo widocznego dualizmu kosmologicznego, tekst zawiera afirmację stworzonego świata. Z tekstu wynika bowiem integralne powiązanie świata Bożego, ludzkiego i natury. Przyjście Jezusa na ziemię umożliwia materialnemu światu udział w chwale Boga. Świat naturalny nie jest domeną zła, jak interpretuje tekst Jana szkoła „The Earth Bible”, ale miejscem, które Bóg w Chrystusie przyszedł zbawić.

5.2.2. Interpretacja terminu κόσμος w kontekście ekoteologii (J 3,16–17)

Dialog Jana z Nikodemem, a w szczególności werset 3,16, spotyka spore zainteresowanie ekologicznych interpretatorów. W tym wersecie pojawia się termin „świat” κόσμος, który jest charakterystyczny dla Jana i pojawia się w jego Ewangelii aż siedemdziesiąt osiem razy[36]. Autor nadaje terminowi różnorodne konotacje, co sprawia, że jego interpretacja może być zmienna[37].

Przeprowadzone zostały szczegółowe badania nad występowaniem, gramatyką i różnymi interpretacjami terminu κόσμος

[36] Por. *Fribergs' Lexicon*, s.v. κόσμος; *Thayer's Lexicon*, s.v. κόσμος.

[37] Por. J.E. Botha, P.A. Rousseau, *For God Did Not so Love the Whole World – Only Israel! John 3:16 Revisited*, „HTS Teologiese Studies” 61/4 (2005), s. 1149–1168; E.A. Johnson, *An Earthy Christology: „For God so Loved the Cosmos”*, online: https://www.americamagazine.org/issue/693/article/earthy-christology (15.10.2023).

w Ewangelii i pismach Janowych[38]. W kontekście ekologicznym, istotne jest pytanie, czy Jan zawiera w terminie „świat" aspekt materialności, natury. Jeśli κόσμος, który „Bóg umiłował" oznacza całość materialnego świata, jako sumę stworzenia, można uznać, że jest to satysfakcjonująca odpowiedź na pytanie o proekologiczną interpretację. Jeśli Bóg ukochał świat (rozumiejąc przez to ludzi, zwierzęta, rośliny, cały świat naturalny), to uznaje go za godny troski. W związku z tym, człowiek ma obowiązek szanować świat, który został mu podarowany. Powinien naśladować Boga i starać się kochać całe stworzenie, tak jak Bóg to czyni.

Analizowany fragment nie dostarcza jednak jednoznacznej interpretacji. Z kontekstu dialogu Jana z Nikodemem wynika, że zaproszenie do królestwa Bożego odnosi się do sfery niematerialnej. Jezus podkreśla, że konieczne są duchowe narodziny. W tym miejscu wyraźne jest rozróżnienie między ciałem a duchem – Mistrz z Nazaretu wyjaśnia swojemu rozmówcy, że nowe narodziny, które muszą poprzedzić wejście do królestwa Bożego (por. 3,3.5), nie należą do sfery ziemskiej, naturalnej.

Nie można bezkrytycznie stwierdzić, że świat według Jana to ludzkość wraz z resztą stworzenia. Różnice znaczenia terminu „świat" u Jana w zależności od miejsca w tekście, są znaczące. S.B. Marrow określiła je jako „metamorfozę", która przekształca semantykę terminu κόσμος od abstrakcji przez członkostwo w metafizycznej triadzie θεός-κόσμος-ἄνθρωπος, aż do jego utożsamienia ze wszystkim, co sprzeciwia się Bogu i temu, którego Bóg posłał[39].

[38] Zob. np. N.H. Cassem, *A Grammatical and Contextual Inventory of the Use of Κόσμος in the Johannine Corpus with Some Implications for a Johannine Cosmic Theology*, „New Testament Studies" 19/1 (1972), s. 81–91; S.B. Marrow, *Κόσμος in John*, „CBQ" 64/1 (2002), s. 90–102.

[39] Zob. S.B. Marrow, *Κόσμος in John*..., op. cit., s. 101.

Wśród różnych prób systematyzacji wspomnianej „metamorfozy", dla ekologicznej interpretacji przydatny jest nieskomplikowany podział na neutralne, negatywne i pozytywne znaczenia.

W neutralnym kontekście termin κόσμος funkcjonuje analogicznie jak w innych fragmentach Nowego Testamentu i LXX, odnosząc się do „świata", „zamieszkałego świata", „ludzkości" oraz „całości stworzenia". Przykłady takich interpretacji odnaleźć można m.in. w J 1,10; 7,4; 11,9; 12,19; 13,1; 16,21.28; 17,13.

Z kolei, użycie przez Jana obrazów kojarzących się z kosmiczną bitwą, szczególnie w kontekście stwierdzenia Jezusa, że „zwyciężył świat" (16,33), sugeruje negatywne rozumienie terminu. W takim ujęciu κόσμος oznacza miejsce, gdzie dominuje zło, miejsce przeciwników Boga (np. J 7,7; 8,23; 12,31; 14,17.27; 14,30; 15,19). I.H. Marshall uważa, że „w pismach Jana ‘świat' oznacza (…) ludzkość zorganizowaną w buncie przeciwko Bogu, tak że słowo to ma negatywny sens"[40]. Zły duch jest władcą pojmowanego w ten sposób świata, który pozostaje w ciemności i grzechu (por. J 1,5; 12,31.46; 14,30)[41].

W pozytywnym ujęciu, natomiast, „świat" oznacza umiłowaną przez Boga całość stworzenia. Nie jest jednak jasne, czy zakres tego terminu nie ogranicza się do ludzkości (np. w świetle J 3,16.17; 12,47). Należy zaznaczyć, że powyższy podział jest uproszczeniem, nie wszystkie użycia terminu κόσμος można jednoznacznie zaklasyfikować do jednej z trzech kategorii. Czasami, nawet w znanym kontekście, znaczenie może być wieloznaczne lub niepewne. Taka niejednoznaczność jest charakterystyczna dla stylu Jana, który zdaje się celowo używać terminów o wielu znaczeniach.

---

[40] I.H. Marshall, *The Epistles of John* (NICNT), Grand Rapids, MI 2009, Eerdmans, s. 142.

[41] Por. *ibid*.

V. Balabanski również zauważa „dynamiczną" semantykę terminu „świat", ale sugeruje alternatywną klasyfikację[42]. Uważa, że κόσμος u Jana przyjmuje cztery formy: jako (1) scena zbawienia, (2) całość stworzenia, (3) świat ludzkich działań oraz (4) „ten świat" w kontraście do przyszłego świata. Zwraca uwagę, że Janowe skojarzenie grzechu i sądu odnosi się do świata ludzi, ale twierdzi też, że u Jana grzech człowieka ma wpływ na cały świat. Zbawienie „naprawia" nie tylko człowieka, ale przynosi odnowę całemu światu. Jednak V. Balabański nie bierze pod uwagę ukazanej przez Jana kosmicznej walki Jezusa z mocami zła. Śmierć Jezusa jest ukazana przez Jana jako zwycięstwo nad władcą świata. Wyzwala ono człowieka i całe stworzenie spod władzy zła (16,33). Jezus pokonuje moc śmierci i przywraca porządek stworzenia (świata).

Taka interpretacja jest zgodna z obserwacjami dotyczącymi Ewangelii synoptycznych, które wskazywały na kosmiczny dualizm jako konflikt sił, w którym dobro ostatecznie triumfuje nad złem (por. p. 2.2.2). Ta perspektywa rozwiązuje problem zmiennego znaczenia terminu κόσμος. Jako stworzenie Boże, ludzkość i świat natury κόσμος jest dobry i godny miłości Bożej. Jednak przejęcie władzy przez uosobione zło („władca tego świata" – J 12,31) sprawia, że świat należy do domeny diabła i jest postrzegany negatywnie. Celem Wcielenia jest wyzwolenie całego świata od mocy zła, ciemności („jestem światłością świata" – 8,12).

Ekologiczna interpretacja sugeruje, że misja Jezusa nie ogranicza się do zbawienia ludzkości od zła, ale obejmuje również wyzwolenie świata naturalnego. W Ewangelii, ziemia jest pod

---

[42] Zob. V. Balabanski, *John 1–The Earth Bible Challenge: An Intra-Textual Approach to Reading John 1*, „The Earth Story in the New Testament" (Earth Bible 5), red. N.C. Habel, V. Balabanski, London; New York, NY; Cleveland, OH 2002, Sheffield Academic Press; Pilgrim Press, s. 88–94.

kontrolą „władcy świata", ale Jezus odbiera mu tę kontrolę poprzez dzieło zbawienia.

Nasza analiza pokazuje, że w Janowej Ewangelii nie można jednoznacznie znaleźć bezpośrednich wskazówek etycznych dotyczących odpowiedniego podejścia człowieka do środowiska naturalnego. Przesunięcie nacisku z ekologii skupionej na naturze na ekologię integralną, skoncentrowaną na relacji Bóg-świat-człowiek, otwiera nowe możliwości interpretacyjne. Człowiek, dając posłuch diabłu, pozwolił mu na panowanie nad sobą i stworzeniem. Jezus przyszedł, aby uwolnić człowieka od panowania zła i przywrócić pierwotną harmonię w całym stworzeniu. Uwolniony i przywrócony do relacji z Bogiem, człowiek może teraz troszczyć się o dar stworzenia.

5.2.3. Zmartwychwstanie jako powrót do raju – interpretacja ekologiczna (J 20,15)

W ramach lektury ekologicznej analizowane są teksty Nowego Testamentu mówiące o antycypacji owoców zbawienia. Nasuwa się pytanie, czy przedstawiają one realizację królestwa Bożego wyłącznie w duchowej formie, czy też zawierają – i jeśli tak, to w jakim stopniu – również obietnice przywrócenia harmonii świata naturalnego.

Wątek urzeczywistnienia królestwa ukazany jest w charakterystyczny dla Jana sposób – pośrednio, za pomocą symboli. Do takich symbolicznych narracji należą m.in. spotkania Jezusa po zmartwychwstaniu, np. scena z Marią Magdaleną (J 20,11–17). Opowiadanie umiejscawia to spotkanie w ogrodzie, gdzie – według zapisu – wykuty został grób, w którym pochowano Jezusa (J 19,41). Stanowi to kolejną aluzję do tekstów Starego Testamentu – motyw ogrodu w Ewangelii Janowej może zostać wykorzy-

stany do „zielonej" interpretacji tekstu[43]. Metafora ogrodu u Jana odczytywana jest jako odniesienie do wydarzeń z Rdz 2, dotyczących rajskiego ogrodu Eden[44].

Motyw ogrodu pojawia się w Ewangelii Jana także w 18,1b, gdzie czytamy: „Był tam ogród [κῆπος], do którego wszedł On i Jego uczniowie". Jan rozpoczyna opowieść o męce Jezusa w ogrodzie. Następnie, to określenie zostaje włożone w usta sługi arcykapłana, który mówi do Piotra: „Czyż nie ciebie widziałem razem z Nim w ogrodzie [κῆπος]?" (18,26). Przypomnienie miejsca, a zarazem przejście do narracji o zmartwychwstaniu, znajduje się w 19,41: „A na miejscu, gdzie Go ukrzyżowano, był ogród [κῆπος], w ogrodzie zaś nowy grób, w którym jeszcze nie złożono nikogo"[45]. W końcu Maria, widząc zmartwychwstałego Jezusa,

---

[43] O symbolicznej tradycji ogrodu w Biblii zob. A. Kubiś, *The Creation Theme in the Gospel of John*, „Collectanea Theologica" 90/5 (2020), s. 398–407; F. Manns, *L'evangile de Jean à la lumière du Judaïsme* (Analecta 33), Jerusalem 1991, Franciscan Printing Press, s. 401–429; M. Rosik, *Interpretacja Janowej narracji o otwartym grobie (J 20, 1-18) w świetle mitu o rajskim ogrodzie*, „Collectanea Theologica" 74/1 (2004), s. 39–63; R. Zimmermann, *Symbolic Communication Between John and His Reader: The Garden Symbolism in John 19–20*, „Anatomies of Narrative Criticism: The Past, Present, and Futures of the Fourth Gospel as Literature" (SBL RBS), Atlanta, GA 2008, Society of Biblical Literature, s. 221–235. M.L. Coloe, *Creation Is Groaning: Biblical and Theological Perspectives*..., op. cit., s. 81–83; M. Daly-Denton, *John: An Earth Bible Commentary: Supposing Him to Be the Gardener*, London 2017, Bloomsbury Academic; E.M. Wainwright, *John, An Earth Bible Commentary: Supposing Him to Be the Gardener by Margaret Daly Denton*, „CBQ" 81 (2019), s. 131–132.

[44] Przeciwnicy aluzji do ogrodu rajskiego zarzucają, że termin użyty w Ewangelii Janowej nie odpowiada określeniu LXX dla Rdz 2, gdzie występuje παράδεισος a nie κῆπος. Jednak nie jest to istotny zarzut, gdyż LXX traktuje terminy jak synonimy. W LXX Ez 36,35 hebrajskie słowo גַּן w odniesieniu do Edenu jest przetłumaczone przez κῆπος, a nie παράδεισος. Zob. J.K. Brown, *Creation's Renewal in the Gospel of John*, „CBQ" 72/2 (2010), s. 280; C.S. Keener, *The Gospel of John*..., op. cit., s. 1:318.

[45] Synoptycy pomijają wskazanie dotyczące lokalizacji grobu.

uważa, że to ogrodnik – 20,15: „Ona zaś sądząc, że to jest ogrodnik [κηπουρός]…". Pytanie czy Maria rzeczywiście się pomyliła, rodzi różne odpowiedzi w zależności od analizowanej płaszczyzny zapisu Janowego[46]. Jest prawdopodobne, biorąc pod uwagę nacisk Jana na ogród jako miejsce zmartwychwstania, że chce on, aby czytelnik usłyszał prawdę w „pomyłce" Marii. Jezus jest ogrodnikiem, znajduje się w swoim ogrodzie, a to ukryte przesłanie łączy Jezusa z pierwszym ogrodnikiem (Bogiem lub Adamem). Człowiek, wygnany z ogrodu rajskiego, na powrót (tu w osobie Marii) ma do niego dostęp. Adam został umieszczony w ogrodzie Eden, aby go utrzymywać i dbać o niego (Rdz 2,15), ale nie wykonał powierzonego mu zadania. Jezus jako drugi Adam i prawdziwy człowiek (J 19,5: ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος) został obleczony w chwalebną purpurową szatę (19,1), odzyskując tę, którą, jak podaje Targum, Adam utracił przez grzech[47]. Jako ogrodnik otworzył zamkniętą drogę do drzewa życia (por. Rdz 2,7; 22,14.19)[48].

M. Coloe zauważa, że precyzyjne określenie przez Jana miejsca, w którym ustawiono krzyż Jezusa, może także być odniesieniem do Rdz 2 i opowieści o ogrodzie Eden. W J 19,18 czytamy: „Tam Go ukrzyżowano, a z Nim dwóch innych, z jednej i drugiej strony, pośrodku zaś Jezusa". Charakterystyczne określenie „po-

[46] Por. J.K. Brown, *Creation's Renewal in the Gospel of John*..., op. cit., s. 280–281 z przypisami; J.N. Suggit, *Jesus the Gardener*..., op. cit., s. 162.

[47] Zob. J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature: An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture*, Cambridge 1969, Cambridge University Press, s. 129.

[48] Obraz Jezusa ogrodnika można dostrzec jeszcze w innym miejscu Janowej Ewangelii – przypowieści o Krzewie winnym. Użyte tam określenie γεωργός (15,1), inne niż w 20,15, oznacza tego, kto zajmuje się uprawą ziemi, pochodzi od γῆ „ziemia" i ἔργον „praca". Zob. *BDAG*, s.v. γεωργός; *WSPGNT*, s.v. γεωργός; *Thayer's Lexicon*, s.v. γεωργός.

środku" (μέσος) przypomina czytelnikom o drzewie życia, które znajduje się w środku ogrodu Eden (Rdz 2,9)[49].

Również słowa Jezusa skierowane do Marii: „Nie dotykaj mnie" (20,17) mogą być odniesieniem do opowiadania z Rdz i kojarzone ze stwierdzeniem Ewy z Edenu (Rdz 3,5), że nie wolno jej i Adamowi nawet dotykać owocu z drzewa życia. Jan używa tego samego terminu, jaki ma LXX w Rdz 3,5 – ἅπτω. Myśl żydowska łączyła ogród rajski ze świątynią Izraelską jako miejsca zamieszkiwania Boga ze swoim ludem. Tę łączność widać było także w zewnętrznym wyrazie – ornamentach roślinnych i zwierzęcych w Świątyni[50].

E. Johnson wnosi do rozumienia drzewa z ogrodu, którym jest krzyż, aspekt ekologiczny: „Ekologiczna chrystologia interpretuje krzyż, czczony jako drzewo życia w sensie znaku, oznaczającego, że boskie współczucie obejmuje świat przyrody, ponosząc koszty nowego życia przez niekończące się tysiąclecia umierania związane z ewolucją. Boski cel jest ostatecznie kosmocentryczny i biocentryczny, a nie tylko antropocentryczny"[51].

Nasuwa się pytanie kto – według przekazu opisu stworzenia i proroków Starego Testamentu – zamieszkuje ogród? Przebywają tam wszystkie stworzenia ziemi. Idylliczny ogród Eden, w którym stworzenia żyją w harmonii, jest obrazem królestwa Bożego, któ-

---

[49] Por. M.L. Coloe, *Creation in the Gospel of John*, „Creation Is Groaning: Biblical and Theological Perspectives", Collegeville, MN 2013, Liturgical Press, s. 77. Zob. też p. 5.4.4.

[50] Por. G.K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God* (New Studies in Biblical Theology), Downers Grove, IL 2004, InterVarsity, s. 66–80; R.B. Hoopen ten, *The Garden in Eden: A Holy Place?*, „Jerusalem and Other Holy Places as Foci of Multireligious and Ideological Confrontation", Leiden 2020, Brill, s. 170–192.

[51] E.A. Johnson, *An Earthy Christology: „For God so Loved the Cosmos"*., op. cit.

re Jezus przynosi przez swoją śmierć na krzyżu. Każdy człowiek, który został zbawiony przez Jezusa, zostaje przywrócony do pełni i doskonałości, jakiej doświadczył pierwszy człowiek w Edenie[52]. W tej nowej rzeczywistości ludzkość ma troszczyć się o całe stworzenie. Bóg-Jezus przechadza się po ogrodzie, obserwując współpracowników – ludzi troszczących się o ogród.

Jezus, jak Bóg w Rdz 2, jest ogrodnikiem całego stworzenia[53]. Prolog stwierdza, jak wiemy, że to przez Jezusa wszystko zostało stworzone (1,3). To On stwarza i troszczy się o wszystko, co małe i wielkie, i jak dobry ogrodnik dokłada starań, aby całe stworzenie żyło w harmonii i miało obfitość życia. Jezus, który zmartwychwstał, a następnie został rozpoznany przez Marię jako ogrodnik (κηπουρός), może być postrzegany jako gospodarz planety Ziemia, który oczekuje od ludzkości współpracy w jego dziele.

Pierwsze słowa Jezusa do uczniów po zmartwychwstaniu, przynoszą pokój (ειρήνη) (J 20,21). W rozumieniu żydowskim pokój (שָׁלוֹם), jak zaznaczono wcześniej, nie jest zwykłym brakiem niepokoju, ale pełnią wszystkiego, zgodną relacją z Bogiem i całym światem[54]. Obejmuje on także harmonię świata przyrody i przywrócenie jej do stanu przed grzechem człowieka.

Taka interpretacja tekstu Jana jest uzasadniona odniesieniami do starotestamentowych opisów dzieła stworzenia. Bóg stwarza dobry świat i chce zbawienia dla całego stworzenia. Zbawienia dla człowieka oznacza wybawienie od grzechu, przywrócenie re-

[52] Por. A. Kubiś, *The Creation Theme in the Gospel of John*..., op. cit., s. 392.

[53] Czy ogrodnik to nowy Adam, czy też sam Bóg, który zasadził drzewa w ogrodzie i umieścił w nim człowieka pozostaje kwestią dyskusyjną. Dla niniejszej analizy jednak nie ma to większego znaczenia. Zob. J.K. Brown, *Creation's Renewal in the Gospel of John*..., op. cit., s. 280–281.

[54] Zob. T.M. Dąbek, *„Szukaj pokoju i dąż do niego" (Ps 34, 15): Biblia o pokoju*, Kraków 2017, Wydawnictwo Naukowe UPJPII; *TDNT*, s.v. εἰρήνη; *HALOT*, s.v. שָׁלוֹם.

lacji z Bogiem i resztą świata. W przypadku stworzenia jest to naprawa zniszczeń, przywrócenie ładu, harmonii i obfitości, czyli zniesienie konsekwencji, które świat przyrody ponosi ze względu na grzech człowieka.

5.2.4. Wnioski

Ewangelia Janowa dostarcza wielu wątków do ekologicznej dyskusji. Istnieje kilka czynników, które przyczyniają się do tego stanu rzeczy.

Po pierwsze – spotykamy dużą liczbę odniesień i porównań do natury. Jezus jest życiem (14,6), światłością (8,12), drogą (14,6), pasterzem (10,11), winnym krzewem (15,1). Cała Ewangelia zdaje się być zanurzona w świecie przyrody[55].

Po drugie – Prolog jako utwór z bogatą symboliką zaprasza do daleko idących interpretacji, przede wszystkim skoncentrowanych na Wcieleniu jako afirmacji całego świata stworzonego. Taką lekturę trudno jednak jednoznacznie potwierdzić albo odrzucić.

Po trzecie – tzw. znaki ukazują w metaforach wziętych ze świata naturalnego obfitość nowego życia, które przynosi Jezus. Bezpośrednia recepcja tych tekstów może podsuwać interpretację ukazującą Jezusa troszczącego się o materialność (obfitość wina na weselu w Kanie, nowe materialne życie we wskrzeszeniu Łazarza czy chleb i ryby przy znaku nakarmienia tłumów).

Po czwarte – odniesienia Ewangelii do Pism Hebrajskich i tradycji mądrościowej zapraszają do włączenia w ekolekturę także interpretacji związanej z teologią stworzenia, którą wywodzi się z pism Starego Testamentu.

---

[55] Temat ekointerpretacji odniesień do natury w określeniach Jezusa „Ja jestem" podjęła S. Miller, *John's Gospel*..., op. cit., s. 235–237. Na terenie polskiej biblistyki także A.J. Najda, *Ekologiczne samookreślenia Jezusa w Ewangelii wg św. Jana*, „SEB" 6/1 (2008), s. 93–104.

Motywy, które mogą być uznane za „zielone klucze" do Ewangelii są dwuznaczne, a częściej wieloznaczne. To jednak nie zaskakuje, bo charakterystyczną cechą tej Ewangelii jest poetycka wieloznaczność i symbolika. Dotyczy to zarówno tematów jak i samych terminów (np. analizowane powyżej terminy „ciało" i „świat"). Poszukiwanie jednoznacznej interpretacji prowadzi do dyskusji między różnymi płaszczyznami tekstu. Można stwierdzić, że szkoła „The Earth Bible" (por. p. 1.3.2) ma tendencje do interpretacji negatywnej (kosmos ukazany jako zły świat, niewarty troski) i udowadniania, że głos ziemi został uciszony[56]. Metoda szkoły apologetycznej (por. p. 1.3.1) będzie z kolei odbierała pozytywnie wszystkie odwołania do starotestamentowej teologii stworzenia, szukając w nich afirmacji stworzenia. Krytyczna teologiczna hermeneutyka ekologiczna D.G. Horrella (por. p. 1.3.3) próbując znaleźć złoty środek, ale jednocześnie podchodząc krytycznie do dwóch poprzednich ujęć, zazwyczaj będzie negować bezpośrednią troskę Jezusa o świat natury[57]. Interpretacja ekologiczna jest według niej możliwa w głębszym opracowaniu teologicznym tekstów Janowych.

5.3. Listy Jana

Tematy teologiczne listów Jana są spójne z teologią czwartej Ewangelii[58]. Szczególnie widać to w przypadku wątku inkarna-

---

[56] Zob. N.C. Habel, V. Balabanski, *The Earth Story in the New Testament*..., op. cit.

[57] Zob. D.G. Horrell, *Ecological Hermeneutics: Biblical, Historical and Theological Perspectives*, London; New York, NY 2010, T. & T. Clark.

[58] Por. J. Czerski, *Ewangelia i Listy św. Jana: wprowadzenie literackie, historyczne i teologiczne* (Opolska Biblioteka Teologiczna 156), Opole 2016, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, s. 187–189.

cyjnego (Stwórca staje się stworzeniem)[59]. Implikacje ekologiczne tego charakterystycznego tematu, omówione zostały powyżej (p. 5.2.1). Poświadczają one centralne znaczenie Słowa, które stało się ciałem, jako część istoty wiary chrześcijańskiej (np. 1 J 4,2; 2 J 7)[60]. Aby uniknąć powtórzeń omówienia tematu, ta część zostaje pominięta, a czytelnik odesłany do analizy tematu w p. 5.2.1.

Listy, które powstały w ramach pierwotnej gminy chrześcijańskiej, znanej jako Kościół Janowy, odzwierciedlają prawdopodobnie sytuację, która wynikła z doktrynalnej schizmy w tej wspólnocie[61]. Pomijając spór o charakter tych pism – polemiczny czy pastoralny – nie ulega wątpliwości, że antytetyczna natura zawartych w nich stwierdzeń posiada znaczenie dla ekologicznych rozważań. Czy w elementach potępianych jako zło można odnaleźć odniesienia do destrukcji stworzonego świata? Czy w afirmowanych i uznawanych za dobre działaniach dostrzec można uznanie natury? Na te pytania poniższa analiza stara się udzielić odpowiedzi.

Listy Jana nie zawierają bezpośrednich odniesień do stworzenia innego niż człowiek. Nie można doszukać się w nich myśli podobnej do Pawłowej „ekochrystologii" (działanie Boga w Chrystusie jako akt o kosmicznym wymiarze i implikacjach zawierający w sobie akt kreacji i rekoncyliację całego stworzenia – por. p. 3.2.1 i 3.2.2) czy symboliki chrzcielnej listów Piotrowych łączącej materialność człowieka z całym stworzeniem (p. 4.3.4). Nie musi to jednak oznaczać, że pisma Janowe nie mają nic do zaofe-

---

[59] Por. B.E. Reynolds, *The Anthropology of John and the Johannine Epistles: A Relational Anthropology*, „Anthropology and New Testament Theology", red. J. Matson, B.E. Reynolds, London 2018, T. & T. Clark, s. 15–16.

[60] Por. M.C. Boer de, *The Death of Jesus Christ and His Coming in the Flesh (1 John 4:2)*, „Novum Testamentum" 33/4 (1991), s. 326–346.

[61] Por. A. Kubiś, *Listy Janowe jako świadectwo wspólnoty przeżywającej kryzys*, „Sympozjum" 16/1/22 (2012), s. 38, szczególnie przypis 3.

rowania w dyskusji teologicznej na temat ekologii. Punktem wyjścia będzie ukazana w listach Jana propozycja etyki ucznia.

5.3.1. Zdolności rozumu i nakaz miłości wyrazem troski o środowisko (1 J 5,20)

W warstwie etycznych wskazań listów powtarzają się nakazy i zachęty do wzajemnej miłości (zob. 1 J 2,9–11; 3,11–18.23; 4,7–12.20–21; 5,1–2; 2 J 5; 3 J 5–6). Także 3 J choć adresowany do konkretnej osoby – Gajusa, zawiera takie wskazówki[62]. Miłość brata jest praktycznym wyrazem miłości Boga. Miłość bliźniego, ze względu na przynależność człowieka do świata materialnego, wyraża się także w materialnych, praktycznych czynach, takich jak np. gościnność (3 J 5.8)[63].

W listach Janowych nie występują bezpośrednie wezwania do nawrócenia. Inaczej niż w pismach Piotra czy Jakuba, nie ma tu też gróźb skierowanych do chciwych bogaczy (wyjątkiem skarga na Diotrefesa w 3 J 9–10)[64]. Bardziej niż krytykę grzechu czy chciwości widać zachętę do trwania w Chrystusie, w prawdzie, o czym zaświadczać będzie braterska miłość. Brak miłości bliźniego równoznaczny jest z nienawiścią i byciem zabójcą (1 J 3,15). Miłość natomiast jest oddawaniem życia za braci (3,16). To w niej wyraża się wiara człowieka[65]. Retoryczne pytanie Jana ukazuje tę etyczną zasadę: „Jeśliby ktoś posiadał majętność tego

[62] Por. J. Czerski, *Ewangelia i Listy św. Jana*..., op. cit., s. 199, 205, 210, 216–217.

[63] Zob. P. Podeszwa, *Gościnność wobec „obcych braci" w świetle 3 J*, „Biblica et Patristica Thoruniensia" 9/2 (2016), s. 71–85.

[64] Por. M.J. Uglorz, *Praktyczna duchowość według autora 1. Listu św. Jana*, „Rocznik Teologiczny" 63/4 (2021), s. 1114.

[65] Por. J. Lieu, *I, II, & III John: A Commentary* (The New Testament Library), Louisville, KY 2008, Westminster John Knox Press, s. 148–150.

świata i widział, że brat jego cierpi niedostatek, a zamknął przed nim swe serce, jak może trwać w nim miłość Boga?" (1 J 3,17). Przeciwieństwem miłości jest „zamknięcie serca" przed będącym w potrzebie bratem i szukanie własnej korzyści[66]. Wymóg wspierania ubogich znajdujących się w trudnej sytuacji jest zakorzeniony w tradycji biblijnej (np. Pwt 15). Częstym tematem pism prorockich jest zaniedbywanie przez bogatych sprawiedliwości (zob. Mi 2,1–2; Iz 10,1–4). Społeczności żydowskie rozsiane po imperium rzymskim prawdopodobnie organizowały pomoc dla swoich członków[67]. Nowy Testament i inne pisma wczesnochrześcijańskie pokazują, że tradycja ta była kontynuowana we wczesnym Kościele, a hojność i gościnność dominują na listach cnót i wezwań do ich praktykowania (por. Hbr 13,1–3). Powszechne jest jednak również oskarżenie bogatych o umyślną ślepotę na potrzeby biednych (por. Jk 2,1–7)[68]. Praktyczną miłość bliźniego listy Jana wskazują jako najważniejszy moralny nakaz, w której wyraża się wiara w Jezusa („Przykazanie zaś Jego jest takie, abyśmy wierzyli w imię Jego Syna, Jezusa Chrystusa, i miłowali się wzajemnie tak, jak nam nakazał" – 1 J 3,23)[69]. Szukanie jedynie osobistego zysku, podążanie za własną korzyścią, zamykanie się na potrzeby braci są przeciwieństwem miłości, a zarazem według współczesnego dyskursu etycznego grzechem społecznym, który ma przemożny wpływ na stan środowiska[70].

---

[66] Por. G.L. Parsenios, *„Love Not Only in Word, but in Deed and Truth" (1 John 3:18)*, „Word & World" 41/1 (2021), s. 38–39.

[67] Por. J. Lieu, *I, II, & III John*..., op. cit., s. 151.

[68] Por. *ibid*.

[69] Por. J. Frey, *"Ethical" Traditions, Family Ethos, and Love in the Johannine Literature*, „Early Christian Ethics in Interaction with Jewish and Greco-Roman Contexts" (Studies in Theology and Religion 17), red. J.W. van Henten, J. Verheyden, Leiden; Boston, MA 2013, Brill, s. 177–178.

[70] Por. B.E. Reynolds, *The Anthropology of John and the Johannine Epistles: A Relational Anthropology*..., op. cit., s. 11.

Jan w swoim liście podkreśla znaczenie rozeznania, pisząc: „Syn Boży przyszedł i obdarzył nas zdolnością rozumu” (1 J 5,20). W innych fragmentach powtarza wezwania do napełnienia się wiedzą (1 J 2,20–21; 2,27). Te wzmianki o wiedzy, rozumie i prawdzie interpretowane są przede wszystkim jako przestroga przed błędnymi naukami (propozycja gnozy)[71]. Jednakże zachęta do rozumnego rozeznania wskazań dotyczących miłości Boga i bliźniego może być odczytywana na nowo w każdej epoce. Współcześnie, interpretacja tych słów pozwala na rozumienie miłości bliźniego jako troski o środowisko naturalne[72]. To przede wszystkim biedni odczuwają skutki wyzysku ziemi, ocieplenia klimatu, braku wody, wyjałowienia gleby i innych zniszczeń, za które odpowiedzialni są w głównej mierze ludzie bogaci. W tym kontekście Janowe „zamknięcie serca” na biednych wyraża się w degradacji natury i wykorzystywaniu jej zasobów do osobistego bogacenia się. Chociaż problem degradacji środowiska nie był przedmiotem rozważań pierwszych adresatów listów Jana, to obecnie „zdolność rozumu” wymaga uwzględnienia tego aspektu w praktycznym wyrazie miłości bliźniego. Jeden z prekursorów ekologii integralnej T. Berry uznał za kluczowy element połączenie nauki i religii. Te dwa elementy, według niego, nie mogą pozostać oddzielnymi i odrębnymi częściami naszej rzeczywistości. Etyczny program 1 J idzie po tej właśnie linii. Rozumowe podejście do miłości bliźniego nakazuje troskę o świat naturalny[73].

Świadomość nierozerwalnej zależności kryzysu ekologicznego od kryzysu społecznego przenika zarówno do lokalnych, jak

---

[71] Zob. J. Lieu, *I, II, & III John*..., op. cit., s. 23–24; 69–70.

[72] Por. C. Bennema, *Moral Transformation in the Johannine Writings*, „In die Skriflig” 51/3 (2017), s. 4.

[73] Zob. T. Berry, *The Sacred Universe: Earth, Spirituality, and Religion in the Twenty-First Century*, red. M.E. Tucker, New York, NY 2009, Columbia University Press, s. 135.

i globalnych struktur decyzyjnych. Rozwiązanie problemów globalnych wymaga holistycznego podejścia. W dobie „antropocenu" wpływ człowieka na świat natury jest bezprecedensowy[74]. Kierunek zmian pozostaje jednak decyzją etyczną. Człowiek może wykorzystywać potencjał technologiczny do podtrzymania życia na ziemi i ograniczania dewastacji środowiska naturalnego, ale również do dalszej eksploatacji zasobów planety.

Interpretacja wezwań do miłości braterskiej według klucza ekologii integralnej byłaby szczególnie uprawniona w świetle zdania 1 J 5,1: „Każdy miłujący Tego, który dał życie, miłuje również tego, który życie od Niego otrzymał". Fraza wskazuje na związek relacji człowieka z Bogiem i z drugim człowiekiem. Jeśli stwierdzenie „ten, który życie od Niego otrzymał" zostanie zinterpretowane także jako „każde żyjące stworzenie", a nie tylko człowiek, wtedy potrójna relacja Bóg-człowiek-stworzenie zostaje tutaj wyraźnie określona[75].

Taka interpretacja może jednak zostać zakwestionowana. Określenia, które BT tłumaczy jako „dał życie" i „życie (od Niego) otrzymał" w wersji greckiej oddaje termin γεννάω[76]. W obu wystąpieniach jest użyty imiesłów. „Dał życie" γεννήσαντα to imiesłów w aoryście strony czynnej, natomiast „życie otrzymał" γεγεννημένον – imiesłów w czasie przeszłym dokonanym strony biernej. Ten sam

---

[74] Termin „antropocen" zaproponowany przez P. Crutzena początkowo na oznaczenie trwającej epoki geologicznej, rozszerzył znaczenie na obecną epokę istnienia ziemi, charakteryzującą się dominującym działaniem człowieka, obserwowanym w urbanizacji świata, szybkim wyczerpywaniu przez człowieka paliw kopalnych, zanieczyszczeniem środowiska i emisją gazów cieplarnianych. Termin ten pojawił się na spotkaniu „International Geosphere-Biosphere Program". Zob. P. Crutzen, E. Stoermer, *The „Anthropocene"*, „IGBP Newsletter" 41 (2000), s. 17–18.

[75] Por. J. Lieu, *I, II, & III John*..., op. cit., s. 199–202.

[76] Por. *BDAG*, s.v. γεννάω; *WSPGNT*, s.v. γεννάω; *Thayer's Lexicon*, s.v. γεννάω.

termin został użyty także w pierwszej części tego wersetu (ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται). Tłumacz użył tam jednak innego określenia – „narodził się (z Boga)"[77]. Niekonsekwencja tłumaczenia tego samego terminu powoduje rozdzielenie spójnej myśli. Tymczasem cała fraza (5,1) przedstawia jedno wnioskowanie: (1) Ten kto wierzy, narodził się z Boga; (2) każdy miłujący tego, kto zrodził (czyli Boga) (3) miłuje tego, kto się narodził z Boga. Jedność myśli przedstawia właśnie trzykrotne użycie tego samego czasownika, choć w różnych formach. Takie odczytanie wersetu nie pozwala jednak uznać, że „otrzymujący życie" obejmuje całe Boże stworzenie, rozumiane jako natura. „Otrzymujący życie" to „narodzony z Boga" – czyli dziecko Boże, człowiek narodzony przez wiarę (por. spotkanie Jezusa z Nikodemem, J 3,1–21). Nieuprawnione będzie odczytanie tego wersetu jako zachęty do miłowania stworzenia ze względu na to, że Bóg dał mu życie. Bezpośrednia proekologiczna interpretacja tego zdania nie jest zasadna.

Pomimo braku bezpośrednich odniesień do świata naturalnego, w powyższej interpretacji ekologicznej listów Jana można odnaleźć wskazania dotyczące ekologii integralnej. Zachęty te są widoczne w wezwaniach do wzajemnej miłości, która jest Bożym darem i kierowana jest „zdolnością rozumu" (por. 1 J 5,20). Dzięki tej zdolności człowiek może aktywnie odczytywać, czym jest miłość bliźniego i „niezamykanie serca" (por. 1 J 3,17) przed bratem, dostosowując swoje działania do aktualnej sytuacji swojej, braci i świata. Z kolei zamknięcie serca to ryzyko trwałej dysharmonii, nie tylko z naszymi bliźnimi i resztą stworzenia, ale także z Bogiem[78]. Ekologia społeczna, zwana także troską o biednych,

---

[77] Trzy wersety dalej (5,4) to samo określenie tłumacz oddał ponownie jako „zrodzone (z Boga)".

[78] Por. C. Armitage, *Atonement and Ethics in 1 John. A Peacemaking Hermeneutic* (LNTS 654), London; New York, NY; Oxford; New Delhi; Sydney 2021, T. & T. Clark, s. 193.

przejawia się w rezygnacji z chciwości i nadmiernego wykorzystywania zasobów ziemi. Papież Franciszek mówi o błędzie chciwości, który prowadzi do nadmiernego wykorzystywania zasobów ziemi i skutkuje degradacją środowiska naturalnego: „świat się ociepla, ponieważ musimy zarobić”[79]. Musimy pamiętać, że nasze działania mają wpływ na przyszłe pokolenia.

5.3.2. Trzy pożądliwości a „grzech ekologiczny” (1 J 2,16)

W listach Jana, miłość do Boga i bliźnich jest przeciwstawiona miłości do świata. „Świat” w tym miejscu rozumiany jako miejsce panowania diabła, który kusi pozornymi i przemijającymi przyjemnościami, stanowiącymi przeciwieństwo wiecznego daru od Boga. Jan wyraźnie rozróżnia i przeciwstawia miłość do Boga miłości do świata[80]. Stwierdza, że „cały świat leży w mocy złego” (1 J 5,19). Miłość do świata definiują trzy grzechy – „pożądliwość ciała” (ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς), „pożądliwość oczu” (ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν) i „pycha tego świata” (ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου – dosł. „pycha życia”, por. 1 J 2,16).

Termin „pożądliwość”, przetłumaczony z greckiego ἐπιθυμία, oznacza silne pragnienie, tęsknotę lub łaknienie. W kontekście moralnie negatywnym, jak w omawianym fragmencie, oznacza nadmierne pożądanie, żądzę[81]. Podobne użycie tego terminu można znaleźć w Ga 5,16; Ef 2,3 oraz 2 P 2,10.

---

[79] Franciszek, Spotkanie z biskupami polskimi, Kraków, Katedra na Wawelu (27 lipca 2016), online: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2016/july/documents/papa-francesco_20160727_polonia-vescovi.html (10.12.2023).

[80] D.K. Rensberger, *1 John, 2 John, 3 John* (Abingdon New Testament Commentaries), Nashville, TN 1997, Abingdon Press, s. 73.

[81] Zob. *BDAG*, s.v. ἐπιθυμία; *WSPGNT*, s.v. ἐπιθυμία; *Thayer's Lexicon*, s.v. ἐπιθυμία.

Z kolei rzadko używane greckie słowo ἀλαζονεία oznacza „pretensjonalność” lub „arogancję” w słowach i czynach[82]. W połączeniu z βίος, według komentarza C.G. Kruse’a, oznacza dumę z posiadanych rzeczy, z własności[83]. Znaczenie etyczne zawarte w użytych określeniach nie było obce kulturze greckiej i żydowskiej[84].

Wczesne interpretacje chrześcijańskie tekstu widzą w tych określeniach różne formy nieuporządkowania. Poniższa tabela przedstawia ich rozumienie w pierwszych komentarzach do listów Janowych[85].

Autor, dzieło	**Znaczenie określeń „pożądliwość” ἐπιθυμία** oraz **„pycha” ἀλαζονεία**
Sewer z Antiochii, *Catena* CEC 116	Jan ma na myśli żądze i pragnienia świata, które pozostają pod władaniem diabła.
Cyryl Aleksandryjski, *Catena* CEC 116	Żądze tego świata, to, o co wielu bezskutecznie zabiega, a jest to zbytkiem i próżnością.
Hilary z Arles, *Traktat na temat siedmiu listów Katolickich* PL *Suppl*. 3,120	Jan mówi o miłości do tego, co przemija i nie jest wieczne. Pożądliwość ciała dotyczy naszych pragnień cielesnych, natomiast pożądliwość oczu i pycha żywota odnoszą się do występków ducha.
Andrzej, *Catena* CEC 116,117	To dobra przemijające, których pożąda ciało, a które występują przeciw duszy. Złudna przyjemność, ograniczona w czasie, mizerna, słabsza od pajęczyny.

---

[82] Zob. *BDAG*, s.v. ἀλαζονεία; *WSPGNT*, s.v. ἀλαζονεία; *Thayer's Lexicon*, s.v. ἀλαζονεία.

[83] Zob. C.G. Kruse, *The Letters of John* (PNTC), Grand Rapids, MI; Leicester 2000, Eerdmans, s. 149.

[84] Por. J. Lieu, *I, II, & III John*..., op. cit., s. 94; D.K. Rensberger, *1 John, 2 John, 3 John*..., op. cit., s. 74.

[85] Zestawienie utworzone na podstawie D. Sztuk (red.), *List św. Jakuba, I-II List św. Piotra, I–III List św. Jana, List św. Judy* (OKKB.NT 11), Ząbki 2014, Apostolicum.

Autor, dzieło	Znaczenie określeń „pożądliwość” ἐπιθυμία oraz „pycha” ἀλαζονεία
Beda Czcigodny, *Komentarz do I listu Jana 2,* PL 93,92	Jest to miłowanie świata w sposób nieuporządkowany. W tych określeniach pożądliwości zawarte są wszystkie rodzaje występków (rozpusta i inne grzechy).
Augustyn, *Mowa 162,5* PL 38,888	Miłość świata przejawia się w różnych formach pożądania, w znaczeniu ogólnym jest cudzołóstwem, czyli grzechem przeciwko własnemu ciału. Sprawia ona, że duch człowieka staje się niewolnikiem wszystkich pragnień tudzież uciech cielesnych.

Tabela 4. Znaczenie określeń „pożądliwość” ἐπιθυμία oraz „pycha” ἀλαζονεία we wczesnych komentarzach do listów Jana.

Zarówno we współczesnym rozumieniu, jak i w interpretacji wczesnochrześcijańskiej, określenia użyte w 1 J 2,16 pozwalają na odczytanie wszystkich rodzajów grzechu egoizmu. Są one przeciwieństwem nakazu miłości i jedności z Bogiem oraz bliźnimi. W kontekście kryzysu ekologicznego, te grzechy mogą być interpretowane jako nadmierne pragnienie konsumpcji (pożądliwość ciała), chciwość (pożądliwość oczu) oraz pycha związana z posiadaniem (pycha życia). Takie postawy prowadzą do nadmiernego eksploatowania naturalnych zasobów ziemi i szkodzenia środowisku naturalnemu.

Jan promuje etykę miłości wzajemnej, natomiast możliwe przejawy grzechu klasyfikuje do jednej z trzech grup[86]. Nie nazywa konkretnego działania grzechem ekologicznym czy innym rodzajem występku, ale zalicza je do jednej z kategorii grzechów, które sam określił. To nie oznacza, że interpretacja w kierunku sprawie-

[86] Por. C. Bennema, *A Model of Johannine Ethics*, „Studies in Christian Ethics” 35/3 (2022), s. 434.

dliwości ekologicznej jest nieuprawniona. Jan piętnuje i nazywa to, co leży u podstaw każdej nieprawości – pożądanie i egoizm. Daje to możliwość interpretacji tekstu, która sięga do korzenia każdego grzechu, w tym grzechu ekologicznego. Listy Jana można odczytać w ten sposób, że nadmiernej eksploatacji ziemi nie da się pokonać za pomocą techniki zmniejszającej zużycie energii czy metody uprawy, która nie niszczy bioróżnorodności. Klucz do pokonania degradacji stworzonego świata nie leży w technicznych rozwiązaniach, ale w osobistej rezygnacji z chciwości, „pożądliwości ciała", „oczu" i „pychy życia".

Zamożni, poszukujący zysku, stali się jedynymi „użytkownikami" zasobów ziemi, a właściwie „wyzyskiwaczami". Dobro wspólne, do którego z założenia wszyscy powinni mieć równe prawa, na skutek nierówności społecznych, staje się własnością jedynie uprzywilejowanej grupy ludzi bogatych. Ubodzy, pozbawieni dostępu do tego dobra, bywają zmuszeni do migracji ekologicznej z miejsc, w których zaczyna brakować zasobów środowiska, takich jak np. woda (na skutek pustynnienia), albo też gdzie jest jej za dużo (przez powodzie).

Jednocześnie to właśnie grupa bogatych proponuje rozwiązania „kryzysu ekologicznego". Te propozycje są jednak nietrafne. Kiedy bogaci próbują wymusić zachowania „proekologiczne", jest to kolejny przejaw „pożądliwości", czyli grzechu wyzysku. Kosztem „ekologicznego" rozwiązania obciążeni zostają biedni. W efekcie bogaci stają się jeszcze bogatsi, a biedni jeszcze biedniejsi[87].

[87] Nie jest to jedynie teoretyczne rozważanie. Podczas gdy na początku XIX w. średni dochód na mieszkańca w najbogatszych krajach był pięć razy większy niż w najbiedniejszych, współcześnie jest on ponad osiemdziesiąt razy wyższy. O tego rodzaju nierównościach zob. A.F. Bocian, *Globalizacja, wzrost gospodarczy a relacja biedy i bogactwa*, „Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy" 14 (2009), s. 71–90.

Współczesna „zielona" interpretacja określeń zawartych w 1 J 5,16 – „pożądliwość ciała", „pożądliwość oczu" oraz „pycha życia" – pozwala nam dotrzeć do głębokiej przyczyny degradacji środowiska. Jest nią osobisty grzech chciwości, który charakteryzuje szczególnie bogatą część społeczeństwa. Ta interpretacja podkreśla, jak indywidualne postawy i zachowania mogą wpływać na globalne problemy, takie jak kryzys ekologiczny. Ukazuje również potrzebę nawrócenia, zmiany postaw i zachowań na poziomie indywidualnym jako kluczowego elementu w walce z degradacją środowiska.

5.3.3. Rozdział Bóg – świat a wartość świata stworzonego przez Boga (1 J 2,15)

Powierzchowna interpretacja słów Jana „nie miłujcie świata ani tego, co jest na świecie" mogłaby sugerować zakaz troski o stworzenie („to, co jest na świecie"). Takie odczytanie nie jest jednak właściwe.

Analizując fragment 1 J 2,15, warto zwrócić uwagę na znaczenie rzeczownika κόσμος „świat" i czasownika ἀγαπάω „kochać" w kontekście tego listu[88].

Charakterystyka słowa „świat" została podjęta powyżej, w p. 5.2.2 niniejszego rozdziału. W związku z czym, w tym miejscu skoncentrujemy się tylko na podaniu specyficznych cech użycia tego terminu w listach Jana. W analizowanym miejscu określenie to jest rozumiane zbiorowo jako ludzkość zorganizowana poza Bogiem, znajdująca się pod kontrolą złego i będąca źródłem

[88] Analiza znaczenia tych określeń w 1 J, zob. A.D. Naselli, *Do Not Love the World: Breaking the Evil Enchantment of Worldliness (A Sermon on 1 John 2:15–17)*, „The Southern Baptist Journal of Theology" 22/1 (2018), s. 113–114.

sprzeciwu wobec Boga z towarzyszącymi jej ludzkimi pożądliwościami[89]. Gdy Jan mówi tutaj o świecie, widzi go jako źródło sprzeciwu wobec Boga i pokusy do grzechu[90]. Autor nie odnosi się do materialnego wszechświata ani jego „zawartości" (w tym stworzenia) w dosłownym sensie. Nie ma również na myśli ludzi zamieszkujących świat. Tekst nie zawiera sugestii, że chrześcijanin powinien odczuwać nienawiść do świata materialnego lub jego mieszkańców, czy też, że powinien unikać kontaktu z nimi. Absurdalne byłoby także negowanie przyjemności, jaką daje świat. Wynika z tego, że Jan myśli tutaj o atrakcjach życia prowadzonego w opozycji do przykazań Bożych, takiego, w którym Boże prawa dotyczące korzystania ze świata i rzeczy są łamane i zamieniane na grzech pożądliwości.

Określenie „kochać" z kolei musi tutaj oznaczać coś innego niż w 4,7 („Umiłowani, miłujmy się wzajemnie, ponieważ miłość jest z Boga, a każdy, kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga"). Tam, a także w innych odniesieniach do miłowania ludzi, zawarta jest troska i współczucie; jest to rodzaj miłości, która troszczy się o dobro kochanej osoby. Tutaj jednak chodzi o przyjemność, którą dana osoba ma nadzieję uzyskać od obiektu swojej miłości. Może to być przyjemność różnego rodzaju. Kochać w tym sensie oznacza być przyciąganym przez coś i chcieć tego używać lub posiadać; myśl dotyczy apetytu, egoistycznego pożądania i chciwości (por. J 3,19; 12,43; 2 Tm 4,10)[91].

---

[89] Por. C.H. Talbert, *Reading John: A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles* (Reading the New Testament 2), New York, NY 2005, Crossroad, s. 25.

[90] Podobne znaczenie terminu świat zob. Jk 1,27, gdzie mowa o zachowaniu samego siebie od „wpływów świata".

[91] Oczywiście pragnienie przyjemności niekoniecznie jest samolubne i złe. Zostaliśmy tak stworzeni przez Boga, że mamy apetyty i pragnienia, które należy zaspokajać, a to sprawia przyjemność. Zob. I.H. Marshall, *The Epistles of John*..., op. cit., s. 143.

Tak rozumiany „świat" u Jana istnieje niejako poza Stwórcą, upadły i zbuntowany, w całkowitej deprawacji, będący źródłem pragnień, które stoją w opozycji do miłości Boga. Dlatego spotyka go Boży sąd (J 9,39), ale jednocześnie jest przedmiotem Bożej miłości; Bóg tak umiłował grzeszny świat, że dał swego Syna, aby go zbawił (J 3,16).

Natomiast miłość człowieka do świata, w rozumieniu Jana, ujawnia się w podążaniu za nieprawością. Inaczej przedstawia się umiłowanie świata przez Boga – jako zbawianie ludzkości od grzechu, którego człowiek się dopuszcza.

Powyższe wyjaśnienie tłumaczy radykalne stwierdzenia Jana – „cały zaś świat leży w mocy Złego" (1 J 5,19b), czy „Nie miłujcie świata ani tego, co jest na świecie! Jeśli kto miłuje świat, nie ma w nim miłości Ojca" (2,15). Nie oznaczają one zachęty do nienawiści świata stworzonego przez Boga, ale do odwrócenia się od pożądliwości i bezprawia, bo „każde bezprawie jest grzechem" (5,17).

Integralne podejście do ekologii umożliwia znalezienie kompleksowych i skutecznych rozwiązań problemów ekologicznych, których nie dostrzega sposób *stricte* „zielony", koncentrując się wyłącznie na ochronie świata naturalnego[92]. Takie holistyczne podejście pozwala na analizę głębokich przyczyn degradacji przyrody. Powierzchownie chodzi tylko o zmianę działania człowieka, czyli zaprzestanie m.in. nadmiernego wydobycia surowców, czy przemysłowego i rolniczego zanieczyszczenia wód. Jednak istotniejsze jest, aby działać u podstaw, tam, gdzie leżą przyczyny tych zniszczeń, a są to osobista chciwość i pożądliwość, piętnowane

[92] Zob. M. Zimmerman, S. Esbjörn-Hargens, *An Overview of Integral Ecology. A Comprehensive Approach to Today's Complex Planetary Issues*, „The Variety of Integral Ecologies: Nature, Culture, and Knowledge in the Planetary Era", red. S. Kelly, A. Robbert, et al., Albany, NY 2017, SUNY Press, s. 66.

przez Jana. Tylko rozwiązania, które celują w przyczynę degradacji mogą przynieść wymierne skutki; natomiast powierzchowne, jedynie techniczne propozycje nie przyniosą zamierzonego efektu.

W nauczaniu Jana, miłość świata i miłość Boga reprezentują dwie skrajne postawy: zło i dobro. Nie ma możliwości pogodzenia tych dwóch ekstremów. Jan zachęca i napomina, aby przebywać po stronie miłości do Boga. Troska o bliźniego i cały stworzony świat mieści się po stronie dobra i nie stanowi części miłości do świata.

5.3.4. Oszczędność Jana? (2 J 12; 3 J 13–14)

Bardzo podobne zakończenia listów 2 i 3 J zawierają charakterystyczne stwierdzenie przez autora niechęci do dalszego pisania przy użyciu karty i pióra (2 J) czy atramentu i pióra (3 J). Czy można ustalić przyczynę ujawnionej rezerwy do dalszego pisania? Mógł to być zwyczajowy sposób kończenia listu. Za przypuszczalny inny powód można też podejrzewać wysoką cenę materiałów piśmienniczych oraz długi czas, który był konieczny do wykonania ręcznego zapisu (często przy użyciu skryby)[93]. Wyrażenie pragnienia bycia obecnym z osobą, do której się pisze (zamiast komunikowania się za pomocą listu), jest typowe dla tradycji listów w świecie śródziemnomorskim pierwszego wieku[94]. Jednak konstrukcja, w której dodane są do takiego stwierdzenia nazwy konkretnych artykułów do pisania, już nie jest powszechna[95].

Nie jest jednak prawdopodobne, aby autor celowo dążył do ekologicznej minimalizacji zużycia materiałów piśmienniczych.

---

93 Por. R.E. Brown, *The Epistles of John*, Garden City, NY 1982, Doubleday, s. 694.

94 Zob. C.G. Kruse, *The Letters of John*..., op. cit., s. 298.

95 Występuje to nietypowa gramatycznie konstrukcja, dająca wrażenie, że można pisać inaczej niż przy użyciu karty (atramentu) i pióra, zob. R.E. Brown, *The Epistles of John*..., op. cit., s. 677, 725.

Jak już wspomniano, byłoby to anachronizmem. Można jednak spekulować na temat braku dostępnych materiałów lub dążenia autora do oszczędności. Koszt atramentu (τὸ μέλαν) i papieru (ὁ χάρτης) do pisania listów był znaczący[96]. Zamiast jednak zagłębiać się w analizę zamożności autora i zależną od niej dostępność materiałów piśmienniczych, skupimy się na analizie struktury zdania greckiego. Konstrukcja tej frazy i wynikający z niej sens wyrażenia sugerują inną niż oszczędność czy brak dostępności, przyczynę niechęci do zapisania tekstu.

Stwierdzenia w obu listach składają się z czterech elementów:

Element – znaczenie	**2 J 12 – forma wyrażenia**	**3 J 13–14 – forma wyrażenia**
Mam wiele do napisania	Mając ἔχων (forma imiesłowowa) Πολλὰ ἔχων ὑμῖν γράφειν	Miałem εἶχον (forma osobowa) Πολλὰ εἶχον γράψαι σοι
Nie chcę pisać	Nie chciałem pisać „przez kartę i atrament" οὐκ ἐβουλήθην διὰ χάρτου καὶ μέλανος	Ale nie chcę „przez atrament i trzcinę (pióro)" ἀλλ᾽ οὐ θέλω διὰ μέλανος καὶ καλάμου
Mam nadzieję, że niedługo się spotkamy	Ale mam nadzieję być u was ἀλλὰ ἐλπίζω γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς	Mam nadzieję zaraz cię zobaczyć ἐλπίζω δὲ εὐθέως σε ἰδεῖν
To co mam do powiedzenia wolę przekazać to osobiście	I przekazać ustnie (ustami do ust) καὶ στόμα πρὸς στόμα λαλῆσαι	I ustnie (ustami do ust) pomówimy καὶ στόμα πρὸς στόμα λαλήσομεν

Tabela 5. Struktura frazy 2 J 12 i 3 J 13–14.

[96] Por. *ibid.*, s. 677–678.

Uwzględniając drobne różnice w podobnej frazie, można zauważyć, że nacisk zdania nie jest na ograniczenie używania papieru, atramentu czy pióra, ale na nadziei spotkania i możliwości przekazania ustnie tego „wiele", o którym mówi autor. W skrócie, zdanie można sparafrazować jako: „Nie chcę pisać, bo wolę rozmawiać". Jakakolwiek interpretacja ekologiczna, czy to dosłowna, czy wynikająca pośrednio z chęci oszczędzania materiału, nie może być brana pod uwagę.

5.3.5. Wnioski

Z charakteru polemicznego listów Jana wypływa bardzo silne rozróżnienie tego, co dobre i tego, co złe. Nacisk parenetyczny położony jest na zerwanie z kłamstwem, które utożsamiane jest ze złem, a kierowanie się prawdą (dobrem). Ta postawa wyraża się w miłości, która leży na biegunie dobra.

Praktycznym wymiarem trwania w miłości, do którego zachęcają listy, jest troska o ubogich (por. 1 J 3,17). To biedni, jak wielokrotnie stwierdziliśmy, są najbardziej zagrożonymi mieszkańcami świata[97]. Korzystając ze zdolności rozumu (por. 1 J 5,20), która jest Bożym darem i dostosowując odpowiedź do zmieniającej się sytuacji świata, człowiek może aktywnie odczytywać czym jest miłość bliźniego i „niezamykanie serca" przed bratem. Działanie na rzecz ekologii społecznej przejawia się w rezygnacji z chciwości i nadmiernego wykorzystywania zasobów ziemi.

Jako przyczynę zła na świecie, Jan podaje potrójną nieprawość. Przy próbie jej ekointerpretacji, w Janowych określeniach można odczytać egoizm i chciwość, które leżą u podstaw grzechu ekologicznego.

---

[97] Por. L. Boff, *Cry of the Earth, Cry of the Poor* (Ecology and Justice), Maryknoll, NY 1997, Orbis Books, s. 1.

Nadmierne pożądanie dóbr prowadzi do pomijania konsekwencji nieumiarkowanego bogacenia się, którą jest wyzysk ubogich i zniszczenie ekosystemów. Interpretacja określeń zawartych w 1 J 2,16 – „pożądliwość ciała", „pożądliwość oczu" oraz „pycha życia" pozwala na dotarcie do podstawowej przyczyny degradacji środowiska, którą stanowi osobisty grzech chciwości bogatej części społeczeństwa. Przewrót w stosunkach społecznych nie poprawi jednak sytuacji. To wewnętrzna przemiana serca i odwrócenie się od „miłości świata" w stronę „miłości Ojca" jest kluczem do przemiany, która zapewni godne warunki życia wszystkim.

Powierzchowna lektura wezwania Jana „Nie miłujcie świata ani tego, co jest na świecie!" (1 J 2,15) może sugerować odrzucenie ziemi i materialności. Jednakże, termin „świat", charakterystyczny dla pism Janowych, nie odnosi się do materii. Dualizm Bóg-świat oznacza rozróżnienie między tym, co pochodzi od Boga, a tym, co jest dziełem diabła. „Świat" w tym kontekście to obraz zła, grzechu i pożądliwości, przed którymi ostrzega Jan. W listach Jana, „świat" jest interpretowany jako ludzkość zbuntowana w stosunku do Boga, pod wpływem zła, wraz z towarzyszącymi jej ludzkimi wartościami i pragnieniami, które są sprzeczne z Bożą miłością. Tym samym, apel ten stanowi zachętę do odwrócenia się od bezprawia. Paradoksalnie, wołanie Jana „nie miłujcie świata ani tego, co jest na świecie" w kontekście ekologicznym może być interpretowane jako wezwanie do troski o stworzenie.

5.4. Księga Apokalipsy

Dzieje analizy treści Apokalipsy zostały nazywane „historią tragicznej błędnej interpretacji"[98]. Taka opinia nie zaskakuje,

[98] L.T. Johnson, *The Writings of the New Testament*..., op. cit., s. 507.

zważywszy na próby wykorzystywania tej księgi przez grupy religijne, które podawały swoim wyznawcom do wierzenia specyficzne rozumienie jej treści, celowo wzbudzające lęk. To strach miał być podstawą posłuszeństwa danej grupy[99]. Faktycznie Apokalipsa przedstawia katastrofy przychodzące na ziemię i całe stworzenie. Opisy są złowrogie, a poziom okrucieństwa i zniszczenia w przedstawionych wydarzeniach można porównać do najbardziej złowrogich kataklizmów – ludobójstwa, klimatycznych czy ekologicznych katastrof. Zniszczenie dotyka całą znaną rzeczywistość – ludzi, zwierzęta, rośliny, powietrze, wodę, a także kosmos – gwiazdy, księżyc i słońce. Autor rysuje obraz totalnej dewastacji i spustoszenia. Wydaje się, że trudno znaleźć lepszy opis biologicznego zabójstwa dotykający całego stworzenia[100]. W kręgach zainteresowanych ekologiczną lekturą, opisy Apokalipsy bywają kojarzone z konkretnymi zdarzeniami – np. wybuchami wulkanów, niszczeniem lasów tropikalnych czy wypalaniem drzew pod wypas zwierząt[101]. Mając za kontekst narrację o stworzeniu

---

[99] Zob. P. Chrzczonowicz, *Idea końca świata w doktrynach i praktykach tzw. sekt i nowych ruchów religijnych*, „Paedagogia Christiana" 29/1 (2012), s. 237–240.

[100] Por. C.A. Sintado, *Social Ecology, Ecojustice and the New Testament*..., op. cit., s. 294.

[101] Doszukiwanie się w opisach Apokalipsy wydarzeń z kategorii historii ekologicznej może czasem prowadzić do trudnych do zaakceptowania wniosków. Istnieje np. interpretacja, która widzi w upadku na ziemię gwiazdy o imieniu Piołun (Ap 8,11), wydarzenie wybuchu w elektrowni jądrowej w Czarnobylu. Faktycznie jedną z lokalnych ukraińskich nazw piołunu jest чорнобиль (dosł. czarna bylina). Na kanwie tego podania powstał zbiór esejów O. Zabużko, K. Kotyńska, et al., *Planeta Piołun*, Warszawa 2022, Wydawnictwo Agora. Kwestia doczekała się także naukowego opracowania, zob. K. Gieba, *Semantyka leksemu piołun w niefikcjonalnych narracjach o katastrofie czarnobylskiej. (The Semantics of Wormwood in Non-Fictional Narratives about the Chernobyl Disaster)*, „Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej" 55 (2020), s. 1–14. O próbach dosłownej interpretacji katastrof apokaliptycznych zob. P. Richard, *Apocalypse: A People's*

z Rdz 1, wizja przedstawiona w Objawieniu stanowi swoistą „de-kreację" świata[102].

Czy księga biblijna, która przedstawia fantastyczne wyobrażenia postaci trzymającej w ręku gwiazdy (por. Ap 1,16), szarańczy ze złotymi wieńcami na głowach (por. 9,7), siedmiogłowej bestii (por. 5,6) czy niewiasty ze skrzydłami orła (por. 12,14) może wnieść konstruktywne treści do współczesnej debaty ekologicznej?[103]

Pytanie zasadniczo dotyczy problemu prawidłowej interpretacji tekstu, który przemawia do czytelnika w nieoczywistej formie. Jest to jedyna księga zaliczana do gatunku apokaliptycznego, która znajduje się w kanonie Nowego Testamentu[104]. Wizje, obrazy i symbole księgi przypominają apokaliptykę żydowską (np. Ez 1–2; 40–48; Dn 7–12; Za 1–2; apokryfy *HenEt*; *2Bar* czy *4Ezd*), chociaż sama księga jest proroctwem (por. Ap 1,3; 22,19). Od strony intertekstualnej natomiast, uznaje się, że Apokalipsa korzysta z całego Starego Testamentu jako terenu odniesień[105].

Commentary on the Book of Revelation (The Bible & Liberation Series), Maryknoll, NY 1995, Wipf & Stock Publishers, s. 86.

[102] Por. H.O. Maier, *There is a New World Coming! Reading the Apocalypse in the Shadow of the Canadian Rockies...*, op. cit., s. 171.

[103] Podobne pytanie zadaje M.D. Kiel, *Revelation*, „The Oxford Handbook of the Bible and Ecology" (Oxford Handbook), New York, NY 2022, Oxford University Press, s. 256.

[104] Por. M. Wojciechowski, *Apokalipsa św. Jana* (NKB.NT XX), Częstochowa 2012, Edycja Świętego Pawła, s. 60. Dzieje ustalania kanoniczności tej księgi były burzliwe, zob. T. Nicklas, *Revelation and the New Testament Canon*, „The Oxford Handbook of the Book of Revelation" (Oxford Handbook), red. C.R. Koester, New York, NY 2020, Oxford University Press, s. 361–375.

[105] O.T. Oladosu, C.O. Alu, *The Use of Old Testament in the Book of Revelation*, „American Journal of Biblical Theology" 17/8 (2016), s. 1–12. Apokalipsa zawiera prawie tyle samo odniesień do Starego Testamentu, co razem ujęte pisma Nowego Testamentu. Zob. G.R. Osborne, *Revelation Verse by Verse* (Osborne New Testament Commentaries), Bellingham, WA 2016, Lexham Press, s. 17.

W kwestii autorstwa, pierwotnych adresatów oraz daty powstania wystarczające dla niniejszych rozważań będą dane najczęściej przyjmowane. Autor to Jan, prawdopodobnie ewangelista, adresatami są prześladowane wspólnoty Azji Mniejszej, a pismo zostało zredagowane pod koniec I wieku po Chr., w czasach imperialnego Rzymu (najpewniej rządów Domicjana)[106].

Księga koncentruje się na ukazaniu przyszłości świata, która według autora jest pod kontrolą Boga. Jednakże, aby zrozumieć to stwierdzenie, niezbędne jest zrozumienie kontekstu historycznego, społecznego oraz specyficznej sytuacji, w jakiej znajdują się adresaci – gminy małoazjatyckie. Świat, który jest im znany, podlega politycznym, społecznym, ekonomicznym i religijnym rządom Rzymu. Imperium stanowi absolutną władzę, a cezar rości sobie prawo do odbierania kultu boskiego. Autor, będący prorokiem, ukazuje w swoich wizjach, że to pełnowładztwo jest jedynie pozorne. Pod powierzchnią zewnętrznych wydarzeń kryje się prawdziwa historia – światem i jego losem rządzi nie imperator rzymski, ale Bóg. Mimo że polityka imperium dławi wszelkie przejawy opozycji, a wyzysk ekonomiczny i represje są dwiema najpotężniejszymi broniami bestii w nakłanianiu ludzi do uczestnictwa w imperialnym kulcie, kara za zło, którego dopuszcza się imperium, jest tylko kwestią czasu i cierpliwości Boga (por. Ap 6,10–11)[107]. Apokalipsa jest „literaturą nadziei", która pomaga

---

[106] Por. G.R. Osborne, *Revelation* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament), Grand Rapids, MI 2002, Baker Academic, s. 24–30; M. Rosik, H. Langkammer, et al., *Komentarz do Listu św. Jakuba Apostoła, 1-2 Listu sw. Piotra Apostoła, 1-3 Listu św. Jana Apostoła, Listu św. Judy i Apokalipsy* (Komentarz teologiczno-pastoralny do Biblii Tysiąclecia. Nowy Testament t. 5), Poznań 2015, Pallottinum, s. 141.

[107] Por. E. Schüssler Fiorenza, *Revelation: Vision of a Just World*..., op. cit., s. 100.

przekonać uciskaną grupę, że Bóg naprawdę kontroluje wszechświat, mimo że tymczasowa sytuacja sugeruje coś innego[108].

Autor księgi konfrontuje trudności, które codzienne życie pod rządami Rzymu i nakazami kultu imperialnego stawia przed wierzącymi[109]. Te wyzwania obejmują kwestie wierności prawdziwemu Bogu, kultu, a nawet aspekty ekonomiczne i żywieniowe[110]. Możliwe, że jednym z celów, dla których Objawienie zostało spisane, było skłonienie członków społeczności do unikania satanistycznych przejawów imperium, a tym samym przekonanie ich do oddawania prawdziwej czci jedynie Bogu i Barankowi[111]. W każdym obszarze życia otaczająca kultura proponowała wzorce zachowań związane z kultem imperialnym, które według Jana powinny być interpretowane jako pochodzące od szatana. Z tych powodów niemal wszystkie współczesne interpretacje Objawienia w jakiś sposób odwołują się do imperium, w tym te, które analizują księgę pod kątem jej ekologicznego znaczenia[112]. Poniższe rozważania także uwzględniają kontekst starożytnego *Imperium Romanum*, aby próbować odkryć integralną ekologiczną interpretację, jaką może zaproponować ta księga.

---

[108] Por. M.D. Kiel, *Revelation*..., op. cit., s. 259.

[109] Por. *ibid*., s. 256.

[110] Por. A. Nalewaj, *Rzymski kult imperialny w świetle ksiąg Nowego Testamentu i świadectw pozabiblijnych* , „Forum Politologiczne", t. 14, 2012, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie. Instytut Nauk Politycznych, s. 57–84, szczególnie s. 58.

[111] Por. C.A. Sintado, *Social Ecology, Ecojustice and the New Testament*..., op. cit., s. 291.

[112] Por. M.D. Kiel, *Revelation*..., op. cit., s. 256.

5.4.1. Obraz imperium rzymskiego a współczesne mocarstwa rabujące ziemię

Tekst Apokalipsy nie zawiera żadnych bezpośrednich odniesień do imperium czy Rzymu jako miasta. Jest to zrozumiałe, biorąc pod uwagę charakterystykę gatunku literackiego, który wykorzystuje tajemnicze obrazy, wizje i symbole. Zachowanie bezpieczeństwa prawdopodobnie stanowiło dodatkowy czynnik, ponieważ krytyka imperium mogła prowadzić do reperkusji. Ponadto, odniesienia do rzeczywistości były oczywiste dla autora i odbiorców – kościołów Azji Mniejszej, zanurzonych w kulturze cesarstwa. Wszystkie te czynniki prawdopodobnie przyczyniły się do zauważonego braku bezpośrednich odniesień do imperium.

Zrozumienie aluzji do dominacji cesarstwa i postawy sprzeciwu wobec imperium, jest istotne dla dyskusji na temat ekologicznego aspektu księgi. Wielu biblistów zgadza się, że „Wielki Babilon" stanowi metaforę imperialnego Rzymu, a mitologiczne postaci mogą być personifikacją despotycznych działań cesarstwa[113]. Podobnie, w żydowskiej literaturze apokaliptycznej, „Babilon" jest symbolicznym określeniem Rzymu[114].

Cezar, według oficjalnych relacji z tamtego okresu, był portretowany jako zbawca, który zakończył konflikty i wprowadził pokój, a nawet zdobył kontrolę nad czasem – jak kreowano wizerunek władcy imperium[115]. Te uwagi na temat imperatora (w pierw-

---

[113] Por. M. Karczewski, *Krytyka imperialnego Rzymu w Apokalipsie św. Jana we współczesnych interpretacjach egzegetycznych*, „Horyzonty Polityki" 11/34 (2020), s. 113–117; S. Witkowski, *„Wielki Babilon" w Janowej Apokalipsie jako kryptonim imperialnego Rzymu oraz wrogiego Bogu świata*, Kraków 2012, La Salette, s. 41–42.

[114] Zob. D.E. Aune, *Revelation 6 – 16* (WBC 52B), red. D.A. Hubbard, G.W. Barker, et al., Grand Rapids, MI 1998, Zondervan, s. 829.

[115] Napis z tak ukazanym władcą jest np. na inskrypcji *OGIS* 458, podaję za S.J. Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the Ruins*, Oxford 2001, Oxford University Press, s. 231.

szym odniesieniu do Augusta) ukazują głębię propagandy, która towarzyszyła dominacji Rzymu i jego władców. Niemniej jednak, Apokalipsa przewiduje nieuniknioną klęskę hegemona (kilka wieków przed rzeczywistymi, dramatycznymi wydarzeniami)[116].

1) Rabunkowa eksploatacja ziemi

Autor zwraca uwagę na napięcie między nowo powstałym ruchem religijnym (chrześcijaństwem) a rzeczywistością imperium, w której funkcjonuje[117]. Za pomocą wizji odsłania zepsucie i zbrodnie Rzymu, który pretenduje do boskiego kultu. Grzechy Babilonu są określane jako „zbrodnia" (ἀδίκημα 18,5b) i „grzech" (ἁμαρτία 18,5a). Ich skala jest tak ogromna, że „narosły aż do nieba" (ἐκολλήθησαν ἄχρι τοῦ οὐρανοῦ 18,5a). Cezar, aspirujący do roli boga, wymaga oddawania mu boskiej czci, mordując chrześcijan, którzy się temu sprzeciwiają (17,6a; 18,24; 19,2). Chrześcijański kult jedynego Boga jako Stwórcy i Zbawiciela świata stał w konflikcie z tym, co narzucała imperialna propaganda[118]. Apokalipsa wspomina również o handlu niewolnikami (Ap 18,13), choć i tak cały świat jest w niewoli hegemona[119]. Handel z „kupcami ziemi" (18,3c) kwitnie, a imperium wzbogaca się kosztem innych. Jan przedstawia listę bogactw imperium (18,12–13): luksusowe tkaniny (purpura, szkarłat, bisior), szlachetne metale (złoto, srebro), perły, kamienie, wyroby z drewna, kości słoniowej, metali i marmuru, pachnidła i produkty żywnościowe (cynamon,

---

[116] Por. A. Nalewaj, *Rzymski kult imperialny*..., op. cit., s. 81.

[117] Por. *ibid*., s. 58.

[118] O nakazanej idolatrii mówi praca S.J. Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John*..., op. cit. Zob. też artykuł A. Nalewaj, *Rzymski kult imperialny*..., op. cit.

[119] Por. M.D. Kiel, *Revelation*..., op. cit., s. 259.

amommum, kadzidła, olejki, wino, oliwa, zboże), zwierzęta (bydło, owce, konie), powozy i niewolnicy[120].

Rozległa lista dóbr, gromadzonych przez Rzym, przypomina relacje starożytnych kronikarzy imperium, którzy opisywali narastające wyzwania w znalezieniu odpowiedniej liczby zwierząt do organizowania igrzysk[121]. Na tej liście znajdują się dobra, których nadmierna eksploatacja prowadzi do wyczerpania ich zasobów. W wyniku wielowiekowego intensywnego pozyskiwania pereł, kości słoniowej, szlachetnych metali i innych zasobów, ich dostępność obecnie jest na wyczerpaniu. Z powierzchownego punktu widzenia może to wydawać się niewielkim problemem, ale z perspektywy ekologicznej każde zakłócenie równowagi środowiska (wyczerpanie zasobu lub wymarcie dowolnego gatunku) prowadzi do nieodwracalnych zaburzeń w całym ekosystemie.

Mechanizm ludzkich działań, prowadzący do kryzysu ekologicznego, jest na przestrzeni wieków podobny. Egocentryczne gromadzenie bogactw, które stanowią dobro wspólne, wpływa na cały ekosystem. Potwierdzają to współczesne badania naukowe, chociaż nie były dostępne dla autora Apokalipsy. Niemniej jednak, zło związane z chciwością i egoizmem, a także jego konsekwencje, były znane Janowi i przez niego potępiane.

2) Opór przeciw złu, ukazanemu w obrazie Babilonu

Ziemia i cały kosmos, przedstawione jako ogromne pole bitwy, są miejscem, gdzie toczy się walka dobra ze złem. Jednak te dwie przeciwstawne siły nie są prezentowane jako równorzędne. To Bóg, a nie cezar, mimo okrucieństw, których doświadcza ziemia, sprawuje władzę nad czasem i światem. Kosmiczna wojna

---

[120] Por. S. Witkowski, *„Wielki Babilon" w Janowej Apokalipsie*..., op. cit., s. 163–227.

[121] Tak np. Cyceron, *Listy do Marka Caeliusa* w *Epistulae ad familiares* 31. Podaję za M.D. Kiel, *Revelation*..., op. cit., s. 260.

ma z góry ustalony przebieg i zakończenie, a jej bieg został ustalony przez Boga. To On jest jedynym prawdziwym Panem i Zbawicielem, a nie imperium. Rzymowi przepowiedziano tragiczny koniec, a na jego miejsce nadejdzie „Nowe Jeruzalem" – miasto pokoju, pod władzą Boga i Baranka.

Podstawowa interpretacja, potwierdzana przez większość badaczy sugeruje, że Jan w metaforze Babilonu widział imperium rzymskie[122]. Współcześnie ekologiczna interpretacja może proponować analogiczny obraz – mocarstwa gospodarcze i ekonomiczne, które wyzyskują ludzi i ziemię, na której żyją. Podobnie jak Rzym w przeszłości, te potęgi prezentują się jako gwaranci dobrobytu i pokoju, maskując swoje prawdziwe oblicze wyzyskującego[123]. Są one uosobieniem zepsucia, zdeprawowanych syste-

---

[122] Por. S. Witkowski, *„Wielki Babilon" w Janowej Apokalipsie*..., op. cit., s. 371.

[123] Przykładem tego typu przemocy gospodarczej i ekologicznej może być tzw. „land grabbing" czyli przejmowanie przez wielkie korporacje terenów w miejscach słabo rozwiniętych gospodarczo. Stanowi to chwilowe „dobrodziejstwo" dla biednych. W rzeczywistości jednak jest formą neokolonializmu, wykorzystującą tanią siłę roboczą i niszczącą środowisko, tam gdzie nikt nie upomni się o zapłatę za koszty takich działań, zob. K. Baker-Smith, S.B.M. Attila, *What is Land Grabbing? A Critical Review of Existing Definitions*, București 2016, Eco Ruralis, s. 1–16. Innym przykładem jest pomoc gospodarcza warunkowana poddawaniem kobiet (mieszkanek biednych regionów) sterylizacji. O tego typu praktykach zob. T. Reroń, *Sterylizacja* , „Wielka Encyklopedia Nauczania Jana Pawła II", Radom 2014, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne. Jeszcze inną formą może być składowanie niebezpiecznych odpadów na terenach należących do ubogich krajów. Zysk za dostawę takiej „bomby ekologicznej" jest niski, ale rząd nie odmówi, gdy brakuje środków na podstawowe potrzeby obywateli. Jednak długoterminowe konsekwencje dla środowiska i zdrowia mieszkańców danego regionu są katastrofalne. Zob. np. J.T. Hamilton, *Environmental Equity and the Siting of Hazardous Waste Facilities in OECD Countries: Evidence and Policies*, „The International Yearbook of Environmental and Resource Economics 2005/2006", red. H. Folmer, T. Tietenberg, Cheltenham 2005, Edward Elgar Publishing.

mów konsumpcyjnych i demonicznych. Taka metafora nie jest wynikiem interpretacji skoncentrowanej na ekologii. Tak odczytuje Babilon zarówno lektura współczesna, jak i minionych wieków chrześcijaństwa[124]. Jednakże w poszukiwaniu obrazu, którym może być współcześnie „Wielki Babilon" należy zachować ostrożność. Jak pokazuje historia interpretacji, w zależności od proponowanej hermeneutyki, był on już uznawany za symbol komunistycznych krajów, byłego Związku Radzieckiego, nowego imperium amerykańskiego, Unii Europejskiej, czy nawet papiestwa[125].

Na pierwszy rzut oka, Apokalipsa może wydawać się lekturą, która daje nadzieję na przetrwanie w ukryciu, czasów bałwochwalczych rządów. Wspólnoty, zarówno pierwsi adresaci, jak i współcześni czytelnicy, czytając ten symboliczny tekst mają nadzieję na koniec despotycznej władzy. Zaangażowanie w społeczność i otaczający świat, może zostać odłożone na bok, w pewnym sensie poddane hibernacji. Jednak przesłanie tekstu wydaje się przeciwne. Faktycznie czas jest trudny i wymagający, ale nie wymyka się spod kontroli Boga. Dlatego ucieczka od świata nie jest rozwiązaniem. Należy stawić czoła rzeczywistości, żyć czcząc jedynego Boga i Baranka, i oczekiwać na Nowe Jeruzalem. Właściwa lektura nie powinna być ucieczką od rzeczywistości, ale ma pokazać jak stawić czoła wyzwaniom czasów, oferując teologiczne wizje i ideologiczne alternatywy dla doświadczanych wydarzeń[126].

---

[124] Historię interpretacji metafory prześledzili: G. Biguzzi, *Is the Babylon of Revelation Rome or Jerusalem?*, „Biblica" 87/3 (2006), s. 371–386; S. Witkowski, *„Wielki Babilon" w Janowej Apokalipsie…*, op. cit., s. 363–373.

[125] Zob. R. Hays, *Moral Vision of the New Testament: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*, 1997, Bloomsbury, s. 122.

[126] Por. A. Portier-Young, *Apocalypse Against Empire: Theologies of Resistance in Early Judaism*, Grand Rapids, MI 2011, Eerdmans, s. XXII.

Apokalipsa w tym kontekście kieruje konkretny apel. Jan wspomina o głosie z nieba, który mówi: „Wyjdźcie z niej [Babilonu], byście nie mieli udziału w jej grzechach" (Ap 18,4). Czytelnik tych słów, obserwując współczesne imperia, które rabują ziemię, powinien interpretować je jako radykalne wezwanie, które nie pozwala na jakąkolwiek współpracę z systemem zła. Ludzkość ponosi współodpowiedzialność za losy świata[127]. Ekologiczna interpretacja apelu do opuszczenia imperium sugeruje całkowite porzucenie konsumpcyjnych, destrukcyjnych praktyk, które są stosowane przez zdeprawowany system.

Tak interpretowana treść Apokalipsy dostarcza dodatkowej, istotnej wskazówki. Podejmując działania określane jako „ekologiczne", ale proponowane przez systemy zła, trzeba pamiętać o wielokrotnie wspominanych przez Jana manipulacjach, kłamstwach i przybieraniu pozorów miłości i dobra przez imperium (patrz np. 13,3.13–15; 19,20; 20,8.10). Zawsze należy zadać kluczowe pytanie, jakiej sile służy proponowane „ekologiczne" działanie – dobru czy złu[128].

Powyższe odczytanie Objawienia stanowi wezwanie do bezkompromisowego, ale też rozumnego odrzucenia niszczących świat sił i przejawów scentralizowanej władzy, które można widzieć jako działanie szatana, wraz z jego opresyjnymi skutkami dla ludzkości i całego stworzenia[129].

---

[127] Por. M. Rosik, H. Langkammer, et al., *Komentarz do Listu*..., op. cit., s. 144–145.

[128] Obrazy propagandy imperium zob. K. Huber, *Imagery in the Book of Revelation*, „The Oxford Handbook of the Book of Revelation" (Oxford Handbook), red. C.R. Koester, New York, NY 2020, Oxford University Press, s. 61.

[129] Por. C.A. Sintado, *Social Ecology, Ecojustice and the New Testament*..., op. cit., s. 303.

Dla współczesnych wierzących, interpretacja przez „zieloną soczewkę" stanowi apel, aby nie poddawać się pesymistycznie ekologicznemu złu, ale działać zgodnie z rozeznaniem. Fatalistyczne przepowiednie nieuchronnego końca, który człowiek sam na siebie sprowadził przez postępującą degradację środowiska, zmiany klimatyczne czy zanik bioróżnorodności nie powinny załamywać wierzących. Świat, mimo niezaprzeczalnych zniszczeń środowiska, jest w rękach Boga[130]. Chrystus, prawdziwy Zbawiciel, miłujący swoich wiernych, jest w stanie zaprowadzić ład i pokój we wszechświecie[131]. To Bóg panuje nad światem i może powstrzymać i zlikwidować zło, które człowiek przez grzech sprowadził na ziemię. Oczekuje opowiedzenia się po Jego stronie i rozumnej współpracy w tym odnawiającym działaniu, tak samo jak oczekuje oporu wobec władzy Rzymu w wizjach autora Apokalipsy.

W starożytnym Rzymie, zwykli mieszkańcy często ponosili konsekwencje działań imperium, znajdując się w trudnej sytuacji społecznej i ekonomicznej. Dzisiaj – jak kilkukrotnie zauważyliśmy – podobne konsekwencje dotykają ubogich na całym świecie, którzy padają ofiarami działań współczesnych sił politycznych i gospodarczych, dążących do zysku bez względu na koszty. Niewielka grupa najbogatszych kontynuuje swoje wzbogacanie się kosztem ubogich, tych, którzy stali się współczesnymi niewolnikami. Pycha uprzywilejowanej grupy, podobnie jak w czasach rzymskiego imperium, wydaje się nie mieć granic. Jan widział w działaniach imperium wpływ szatana. Współczesny „Rzym" –

[130] Por. M. Rosik, H. Langkammer, et al., *Komentarz do Listu*..., op. cit., s. 145.

[131] Por. *ibid*. O miłości Jezusa do Kościoła w zapisach Apokalipsy zob. P. Podeszwa, *»Temu, który nas miłuje« (Ap 1,5). Miłość Chrystusa do Kościoła w świetle wybranych tekstów z Apokalipsy św. Jana*, „Teologia Praktyczna" 16 (2015), s. 95–110.

siły polityczne i gospodarcze, zdają się być napędzane tymi samymi mocami zła, które działały dwa tysiące lat temu.

5.4.2. Ekologiczny sens katastroficznych wydarzeń opisanych przez Apokalipsę

Katastroficzne zdarzenia opisane w Apokalipsie dotyczą głównie aspektów przyrodniczych. Dlatego wydają się one być użytecznym materiałem do ekologicznej interpretacji. Możemy zadać fundamentalne pytania – co jest przyczyną opisanych klęsk i jaki jest ich cel? Odpowiedzi na te kwestie mogą pomóc w określeniu stanowiska względem natury prezentowanego przez Apokalipsę.

Opis katastrof rozpoczyna Ap 6 otwarciem pieczęci. Pierwsze cztery pieczęcie (6,1–8) wydają się dotyczyć klęsk dotykających bezpośrednio ludzi (odebranie pokoju, wzajemne zabijanie się, głód, zaraza i rozszarpywanie przez dzikie zwierzęta). Piąta pieczęć (6,9–11) nie przynosi kolejnej klęski, ale jest związana ze skargą i prośbą „zabitych dla Słowa Bożego", którzy proszą o przyspieszenie kary dla złoczyńców[132]. Mimo odpowiedzi wymijającej „by jeszcze krótki czas spokojnie zaczekali" (6,11), dalsze wydarzenia wydają się spełniać ich prośbę przez Boga, który zwiększa swój gniew i wstrząsa fundamentami ziemi. Opisujący zdarzenia mówi „nadszedł Wielki Dzień Jego gniewu" (6,17). To stwierdzenie przywołuje skojarzenia z Dniem Pańskim, zapowiadanym przez proroków w Starym Testamencie[133]. Kolejne katastrofy, które nadchodzą na świat, są coraz bardziej gwałtowne i dotyczą już całej ziemi, nie tylko ludzi (dalsze pieczęcie, czasze, plagi).

---

[132] Por. D.E. Aune, *Revelation 6 - 16...*, op. cit., s. 392–413.

[133] Por. S. Jędrzejewski, *Jôm Jahwe jako kategoria eschatologiczna...*, op. cit. Ten sam wątek zob. p. 4.3.3.

Opisy katastrof naturalnych i klęsk żywiołowych są liczne i wypełniają prawie cały tekst proroctwa. Są one wymienione w 6,12; 7,1b; 8,7–12; 9,1–4.18; 11,5.13.19; 12,4; 16,2–4.8–12.18–21; 20,9–10.14–15; 21,8. Poniższa tabela przedstawia różne rodzaje klęsk, dokonując ich podziału w zależności od tego, na który element stworzenia wpływają.

Element świata	Rodzaj klęski
Człowiek	Wrzody, zaraza, głód, rozpad wielkiego miasta i miast pogan.
Kosmos	Czarne słońce, spadanie gwiazd – czterokrotnie, zaćmienie, księżyc jak krew.
Ogień	Pożary – spalona trzecia część ziemi, drzew i trawa zielona.
Pogoda	Brak wiatru, upał, grad i ogień pomieszane z krwią, błyskawice, gromy, ciemności, wielki grad.
Powietrze	Dym (zaćmienie powietrza i słońca).
Woda	Wody zamienione w krew, wyschnięcie rzek, ginięcie morskich stworzeń, wody stały się gorzkie, jeziora ognia i siarki.
Ziemia	Trzęsienie ziemi – kilkukrotne, szarańcza, zniszczenie wysp i gór.

Tabela 6. Rodzaje klęsk i ich wpływ na elementy świata według opisu Apokalipsy.

Jak widać, cała ziemia wraz z przyrodą, żywiołami a nawet kosmosem zostaje dotknięta katastroficznymi wydarzeniami. Bóg, zsyłając na ziemię klęski za pośrednictwem swoich posłańców (aniołów) pozwala niszczyć środowisko naturalne, do którego wszystkie elementy (wymienione w tabeli) należą.

Ziemia, choć odgrywa istotną rolę w księdze, wydaje się mieć negatywne konotacje. Doświadcza ze strony Boga gróźb, katastrof

i przekleństw (12,12). Zakres klęsk, które spadają na ziemię, sugeruje jej zniszczenie. Tylko raz ziemia jest przedstawiona jako pozytywny sojusznik Boga, kiedy pochłania rzekę, którą smok wysłał, aby zabić Niewiastę (12,16).

Czy można znaleźć jakąś linię „obrony Boga", która usprawiedliwi zsyłanie katastrof na ziemię? Czy istnieje klucz interpretacyjny, który pozwoli na ekologiczne odczytanie tekstu?

Jednym z podejść, zaproponowanych przez B. Rossing, jest analiza charakterystycznego dla Apokalipsy okrzyku „biada" (οὐαί), który pojawia się czternaście razy w Apokalipsie (Ap 8,13 – trzy razy; 9,12 – dwa razy; 11,14 – dwa razy; 12,12; 18,10 – dwa razy; 18,16 – dwa razy 18,19 – dwa razy)[134]. Argumentacja jest następująca – jeśli οὐαί wyraża lament, żal nad tym, kto doświadcza nieszczęścia, to Bóg jest „niewinny". On płacze nad klęską, która spotyka ziemię, a nie kieruje do niej groźby[135]. W takim rozumieniu, katastrofy są nieuchronną konsekwencją zła dokonanego na ziemi, bardziej niż wynikiem gniewu Boga. Bóg wykorzystuje klęski dla dobra – doświadcza nimi wiernych, aby byli nieskalani, niszczy zło i przygotowuje (także dla siebie – por. 21,3) nowe miejsce zamieszkania (Nowe Jeruzalem), które w pełni chwały zstąpi z nieba i zastąpi zniszczony Wielki Babilon (por. 21,2).

Faktycznie istnieje pewna trudność w tłumaczeniu onomatopeicznego określenia οὐαί[136]. Znaczenie terminu może być różne, w zależności od kontekstu. Wyraża zarazem żal jak i groźbę. Nie-

---

[134] Zob. B. Rossing, *Alas for Earth! Lament and Resistance in Revelation 12*, „The Earth story in the New Testament" (Earth Bible 5), London; New York, NY; Cleveland, OH 2002, Sheffield Academic Press; Pilgrim Press, s. 180–192.

[135] Por. *ibid*., s. 181.

[136] Występujący w wielu językach, także w polskim, okrzyk „oj", jest onomatopeją pochodzącą od hebrajskiego אוֹי. *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, s.v. οὐαί; *WSPGNT*, s.v. οὐαί; *Thayer's Lexicon*, s.v. οὐαί.

wielką pomoc przynosi spojrzenie na hebrajski starotestamentowy odpowiednik – אוי (הוי), gdyż jego wydźwięk zachowuje również ten dwojaki sens[137]. W ujęciu B. Rossing użycie tego określenia jest wyrażeniem przez Boga żalu, wobec tego, co musi spotkać ziemię[138]. To rozróżnienie językowe jest dla propozycji interpretacyjnej niezwykle ważne, bo ukazuje, że „teologia eschatologiczna Jana nie sugeruje, iż Bóg ogłosił klątwę, a jedynie ubolewa nad nadużywaniem przez Rzym naturalnych zasobów ziemi"[139].

Dwa znaczenia οὐαί można dostrzec, analizując sens tego określenia w innych nowotestamentowych miejscach, np. porównując słowa Jezusa z Mt 23,13.15.16.23.26.27 i Mt 24,19. W pierwszych przypadkach, mamy do czynienia z powtarzającym się „biada" wobec obłudników: „Biada wam, uczeni w Piśmie i faryzeusze, obłudnicy" (Mt 23,13.15 i podobnie Mt 23,16.23.26.27). Sensem tego ostrzeżenia jest groźba i zapowiedź kary za zachowanie. W drugim – „Biada zaś brzemiennym i karmiącym w owe dni!" (Mt 24,19) trudno widzieć groźbę skierowaną do brzemiennych i karmiących. Jest to raczej ostrzeżenie i wyrażenie żalu, czy wręcz troski o bezbronne kobiety w czasie nieuchronnego czasu doświadczeń.

---

[137] *TWOT*, s.v. אוי, הוי; *BDB*, s.v. אוי ,הוי.

[138] Angielskie „woe" i „alas", wyrażają odpowiednio groźbę (przekleństwo) i żal („szkoda"). B. Rossing sugeruje przyjęcie w ekolekturze Apokalipsy tłumaczenia drugiego. Zob. B. Rossing, *Alas for Earth! Lament and Resistance in Revelation 12*..., op. cit. W języku polskim, okrzyk „biada", który jeszcze w XIX w. utrzymywał oba znaczenia jako oboczna forma rzeczownika „bieda", współcześnie wydaje się mieć konotacje negatywne; natomiast oba znaczenia oddaje termin „nieszczęście". Zob. A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1927, Krakowska Spółka Wydawnicza, s. 24, *s.v.* biada.

[139] B. Rossing, *For the Healing of the World: Reading Revelation Ecologically: From Every People and Nation: The Book of Revelation in Intercultural Perspective*, „From Every People and Nation: The Book of Revelation in Intercultural Perspective", Minneapolis, MN 2005, Fortress Press, s. 173.

Nie ma powodu jednak opowiadać się za konkretnym znaczeniem οὐαί w przypadku lektury Apokalipsy. Przez ten zabieg nie można „zwolnić Boga z odpowiedzialności" za zsyłanie na ziemię katastrof. Dwuznaczność οὐαί wydaje się być przez autora zamierzona. Z jednej strony jest to obraz Bożego zagniewania, charakterystycznego dla zapowiedzi Dnia Pańskiego (Ap 6,11), a z drugiej – uznanie, że Bóg nie czyni zła, ale przez katastrofy to zło eliminuje, przygotowując nową ziemię, na której sam planuje zamieszkać (por. 21,3; zob. p. 5.4.3). „Biada" może wyrażać jednocześnie gniew i zapowiedź kary oraz żal i lament nad nieuniknionym zniszczeniem.

Inną propozycją ekologicznej lektury może być spojrzenie intertekstualne na opis katastrof nawiedzających ziemię, skoncentrowane na odwołaniach do *Exodusu*[140].

Choć Apokalipsa nie cytuje bezpośrednio Starego Testamentu, to zawiera częste aluzje do jego słownictwa i myśli (zwłaszcza do ksiąg Ez, Za, Jl, Dn)[141]. Niektórzy badacze uznają plagi, których Bóg użył przeciwko Egiptowi (zob. Wj 11,1; 12,13; Pwt 6,4) za analogię do zniszczeń ziemi i katastrof widzianych w Apokalipsie. Księga Objawienia może być postrzegana jako rekapitulacja ucieczki z Egiptu, ale tu osadzona w sercu imperium rzymskiego[142].

Dodatkowymi elementami wspierającymi odniesienie do *Exodusu* mogą być:

1. Nawiązanie do postaci Mojżesza w Ap 15,3.
2. Wezwanie do wyjścia z Babilonu (Ap 18,4) występujące po opisie katastrof, które przypomina wezwanie do wyj-

---

[140] Jest to propozycja T. Fretheima *The Plagues as Ecological Signs of Historical Disaster*, „JBL" 110/3 (1991), s. 385–396.

[141] Por. M. Rosik, H. Langkammer, et al., *Komentarz do Listu*..., op. cit., s. 142.

[142] Por. P. Richard, *Apocalypse*..., op. cit., s. 4–5.

ścia ludu Izraela z Egiptu (Wj 3,10; 4,23; 5,17; 6,1.5–6.11; 8,16; 9,13).

3. Opis ziemi pochłaniającej rzekę, aby uratować Niewiastę (por. Ap 12,15–16), który może być skojarzony z opisem z Wj 15,12, gdzie „ziemia pożarła” rydwany faraona.
4. Naznaczenie świętych Bożych pieczęcią (7,3–4; 12,7–13) – może być skojarzone z opisem z Wj 12,7–13, w którym Bóg nakazał naznaczyć krwią baranków domy Izraelitów, aby ich chronić przed plagą śmierci pierworodnych.

Te cztery punkty łączą sytuację pierwszych czytelników Jana z sytuacją Izraela w Egipcie i budują pole skojarzeń z *Exodusem*[143]. Odniesienie do wydarzeń Wyjścia, a szczególnie plag egipskich, jest jednak traktowane przez redaktora Apokalipsy dość swobodnie. Wspólne określenie nieszczęść wyraża termin πληγή, charakterystyczny dla Apokalipsy, którym LXX tłumaczy hebrajski czasownik נָגַע.[144]. Plagi zesłane przez Boga ręką Mojżesza na Egipt często określane są w Starym Testamencie mianem „znaku” (אוֹת, LXX σημεῖον), (np. Wj 4,8–9.17.28.30; 7,3.19; 8,19; 10,1–2; Pwt 6,22; 7,19; 11,3). W Ap jednak to określenie nigdy nie jest użyte w odniesieniu do samych katastrof. Szczegóły opisu katastroficznych wydarzeń w Apokalipsie i tekście Starego Testamentu różnią się dość znacznie. Inna jest liczba plag i ich rodzaje, różne towarzyszące wydarzenia oraz odmienne osoby, przez które plagi zostają zesłane. W Starym Testamencie, w imieniu Boga, zsyła je Mojżesz, a w Apokalipsie – aniołowie. Wydarzenie *Exo-*

---

[143] Tutaj otrzymujący widzenie przemawia głosem Boga i nakazuje ucieczkę z miasta grzechu, aby uniknąć wymierzanej miastu kary – zapowiadanych plag. Zob. D.E. Aune, *Revelation 6 – 16...*, op. cit., s. 418–419; S. Witkowski, *„Wielki Babilon” w Janowej Apokalipsie...*, op. cit., s. 285–289.

[144] Spośród 22 wystąpień terminu w Nowym Testamencie, 16 jest w Ap. *EDNT*, s.v. πληγή. עַגָנ – podstawowym znaczeniem słowa jest „dotykać”. Por. *TWOT*, s.v. עַגָנ.

dusu powinno być traktowane bardziej jako klucz do zrozumienia sensu kosmicznych wydarzeń opisywanych w księdze Objawienia, niż jako bezpośrednie przełożenie na eschatologiczną historię przedstawianą przez Wizjonera.

Jeżeli wzorem dla plag Apokalipsy są plagi z Księgi Wyjścia, to ich znaczenie należy interpretować w kontekście *Exodusu*. Opresyjne działania faraona przeciwko Izraelowi były sprzeczne z porządkiem stworzenia. Uderzały one w Izrael w momencie, gdy spełniała się w nim stwórcza obietnica płodności. Jak wielokrotnie wspomina Wj 1,7–20, lud „rozmnażał się i rozrastał"[145]. W tym sensie plagi okazały się ratunkiem dla Izraela, niszczyły zaś Bożego przeciwnika, wcielenie zła. W takim rozumieniu plagi Apokalipsy byłyby zatem nie mściwymi karami, ale „ekologicznymi znakami" ratunku i wyzwalającym działaniem Boga[146].

W świetle tematu stworzenia plagi wymagają szczegółowej analizy. Zasadniczo dotyczą porządku naturalnego, ponieważ każda z nich ma związek z różnymi zjawiskami przyrodniczymi. Cały stworzony porządek jest uwikłany w tę walkę – albo jako przyczyna, albo jako ofiara. Taki obraz odpowiada sytuacji ukazanej przez Jana. W kosmiczną batalię Boga ze smokiem i jego poplecznikami uwikłana jest cała rzeczywistość, która opowiada się po stronie dobra, albo zła. Nie ma możliwości pozostania neutralnym i niezaangażowanym. Analogicznie, interpretacja odpowiada także obecnej sytuacji ekologicznej, w której próbujemy odczytać Apokalipsę. Dzisiaj plagi z księgi Objawienia można widzieć jako „katastrofalne skutki ekologicznej destrukcji, wyścigu zbrojeń, irracjonalnego konsumpcjonizmu, bałwochwalczej logiki rynku oraz nieracjonalnego wykorzystania technologii i zasobów

---

[145] Por. T.E. Fretheim, *The Plagues as Ecological Signs of Historical Disaster*..., op. cit., s. 385–386.

[146] Por. *ibid*., s. 387.

naturalnych”[147]. Także obecnie działanie człowieka nie pozwala na pozostanie neutralnym. Albo jest w opozycji do sił zła w swoich działaniach, albo przyczynia się do dalszej degradacji i wyzysku świata.

Ekologiczne przesłanie, które w tym kontekście można odczytać, wyraża się w przekonaniu, że Bóg na końcu czasu wyzwoli ziemię od całego niszczenia, tak jak dzieci Izraela zostały wyzwolone spod egipskiego panowania według opisu księgi Wyjścia. Porządek stworzenia, który chciały zniszczyć siły zła (symbolizowane przez smoka i bestię) zostanie przywrócony. Po wyjściu z Babilonu, lud świętych zamieszka z Bogiem w Nowym Jeruzalem, które zstąpi z nieba na ziemię wybawioną od zniszczeń.

5.3.3. Ekotoelogiczna interpretacja perspektywy eschatologicznej (Ap 21,1)

Po okresie klęsk, zakończeniu kosmicznej batalii, zwycięstwie nad Wielkim Babilonem i sądzie nad narodami, Jan rysuje „przemieniony wszechświat, a w nim Kościół w fazie ostatecznej jako Nowe Jeruzalem”[148].

W opisie Nowego miasta można dostrzec kolejne odwołanie do tekstów starotestamentowych, tym razem do ogrodu rajskiego. J. Sweet komentuje, że jest ono „rajem odzyskanym”[149]. Jest to święte Boże miasto, a jednocześnie ogród, w którym nad rzeką rośnie drzewo życia (Ap 22,1–2; por. Rdz 2,8–10).

Niebiańskie miasto zstępuje na ziemię, zastępując zwyciężone miasto grzechu – Wielki Babilon. Mieszka w nim sam Bóg wraz

[147] P. Richard, *Apocalypse*..., op. cit., s. 86.

[148] BT5 przypis do Ap 21,18.

[149] Por. J.P.M. Sweet, *Revelation*, Philadelphia, PA 1979, Westminster John Knox Press, s. 308.

ze swoim świętym ludem. Panuje tam sprawiedliwość, wesele i radość (19,7). Miejsce, które Bóg obrał sobie za mieszkanie, budzi skojarzenia zarówno z ludem Izraela, świątynią Jerozolimską, jak i ogrodem rajskim. Jest pewne, że tam, gdzie mieszka Bóg nie ma miejsca na zło, panuje pełnia pokoju, także w sensie ekologicznym.

Jednym z interpretacyjnych kluczy do wizji nowego miasta jest „ekotopia", koncepcja zaproponowana przez R. Bauckhama[150]. Nowe Jeruzalem Apokalipsy przewyższa Eden Księgi Rodzaju w kilku wymiarach. Drzewo życia jest dostępne dla wszystkich. Wydaje owoce, a jego liście leczą narody (22,2). Występujące w tym miejscu trudne do przetłumaczenia greckie określenie ἐντεῦθεν καὶ ἐκεῖθεν, odnoszące się do drzewa życia (ξύλον ζωῆς – l.poj.), zostaje przez BT przetłumaczone jako „po obu brzegach, drzewo życia". Tłumaczenie to jest problematyczne, ponieważ sugeruje, że jedno drzewo rośnie po obu brzegach rzeki. Jednym z możliwych wyjaśnień tego nietypowego wyrażenia jest spojrzenie na Janowy opis ukrzyżowania (J 19,18). Tam dwaj złoczyńcy zostają umieszczeni na krzyżach po obu stronach krzyża Jezusa. Ewangelista używa tego samego określenia, które znajdujemy w opisie Nowego Jeruzalem (ἐντεῦθεν καὶ ἐκεῖθεν)[151]. Ta konstrukcja może być celowym nawiązaniem do sceny ukrzyżowania. Drzewo życia stanowi symbol Krzyża Jezusa i dokonanego dzieła zbawienia[152]. Interpretacja, choć niepotwierdzona, jest szczególnie podkreślana w lekturze ekologicznej, bo w takim ujęciu drzewo,

---

[150] Zob. R. Bauckham, *Bible and Ecology*..., op. cit., s. 175–178.

[151] Zob. *Thayer's Lexicon*, s.v. ἐντεῦθεν.

[152] Odmienny powód podaje D.E. Aune, B.M. Metzger, et al., *Revelation 17 – 22* (WBC 52C), Nashville, TN 2008, Nelson, s. 177. Przypomina, że „w wielu miejscach Pisma Świętego zwyczajowo używa się liczby pojedynczej ξύλον dla wielu drzew". Nietypowo użyte określenie powodowało w różnych tłumaczeniach inny podział zdania – część „pośrodku miasta" odnoszona bywa jeszcze do tronu Boga i Baranka (np. ESV, NIV).

jego liście i owoce – część świata natury – staje się obrazem samego Jezusa i jego dzieła.

Nowe Jeruzalem przewyższa Eden również pod względem tego, że jest miastem. Eden był świątynią-ogrodem, a Nowe Jeruzalem jest świątynią-miastem, w którym znajduje się wszystko, co dobre w ludzkiej cywilizacji, czyli to, co ludzie stworzyli od czasu Edenu, korzystając z zasobów naturalnych ziemi[153]. Królowie ziemi są mile widziani w Nowym Jeruzalem, aby przynieść honor Bogu, którego chwała oświetla miasto (por. 21,24–26). Nowe miasto spełnia ludzkie pragnienie zbudowania domu, miejsca ludzkiej kultury i wspólnoty z całym stworzeniem.

Jednak w Nowym Jeruzalem istnieje również rajski ogród, nieskażony Eden. Jest to miasto-ogród, do którego ludzie często aspirowali, miejsce, w którym ludzka kultura nie zastępuje natury, ale żyje z nią w harmonii. Pogodzenie wspólnego istnienia natury i cywilizacji wydaje się pochodzić z jednego źródła – rzeki wody życia, która bierze początek z tronu Boga i Baranka. Taka wizja, zwana przez R. Bauckhama „ekotopią", odpowiada w dużej mierze idei ekologii pojednania, która została podjęta w rozdziale poświęconym Ewangeliom synoptycznym (zob. p. 2.2.1).

Odmienną interpretację proponuje B. Rossing, wskazując na tzw. „odwrotne uniesienie"[154]. W przeciwieństwie do innych zapowiedzi eschatologicznych, to nie ludzie mają zostać uniesieni do nieba przed oblicze Boga, ale to niebo, w postaci świętego miasta, zstąpi do nich na ziemię (por. 21,2.10)[155]. Występujący w tym

---

[153] Człowiek nie jest w stanie tworzyć materii, dlatego materiałem do jego działania twórczego jest materia zastana. U podstaw stanowi to zawsze świat naturalny, otrzymany od Boga jako dar.

[154] Zob. B. Rossing, *For the Healing of the World*..., op. cit.

[155] O tym, że ludzie będą wzięci do nieba, zob. np. 1 Tes 4,17: „będziemy porwani w powietrze, na obłoki"; 2 Kor 5,1: „będziemy mieli mieszkanie od Boga, dom nie ręką uczyniony, lecz wiecznie trwały w niebie".

miejscu czasownik καταβαίνω oznacza ruch z góry ku dołowi[156]. Ta różnica niesie implikacje dla lektury ekologicznej tekstu.

Po pierwsze to Bóg zstępuje na ziemię razem ze świętym miastem, aby na zawsze mieszkać ze swoim ludem (por. 21,4 – z charakterystycznym powtórzeniem „już nie będzie" οὐκ ἔσται ἔτι). Co istotne, skoro miasto zstępuje na ziemię, to jednoznacznie świadczy, że w Janowym przekazie ziemia nie zostanie wcześniej doszczętnie zniszczona. Bóg ją „naprawi", odnowi i doprowadzi do stanu doskonałości, tak by mógł na niej zamieszkać na zawsze.

Po drugie sprzeciwia się to tzw. eschatologii „porwania", która zakłada, że ziemia zostanie zniszczona na końcu czasów[157]. Amerykańskie ruchy milenarystyczne i grupy chrześcijańskie uznające tzw. „pochwycenie Kościoła", czerpią pociechę z przewidywanego „porwania" do nieba, jako wyzwolenia i ucieczki od ponurego losu ziemi[158]. W oparciu o 1 Tes 4,17 i Ap 12,12, grupy te uznają, że nadzieja na „pochwycenie" chroni przed rozpaczą pośród coraz gorszych warunków panujących na świecie[159]. Tego typu podejścia usprawiedliwiają także brak odpowiedzialności za korzystanie z naturalnych zasobów ziemi, gdyż ziemia jest miejscem tymczasowym i czeka ją koniec. Czy faktycznie taki obraz przedstawia Apokalipsa?

---

[156] Zob. *WSPGNT*, s.v. καταβαίνω; *Thayer's Lexicon*, s.v. καταβαίνω.

[157] Zob. B. Rossing, *Alas for Earth! Lament and Resistance in Revelation 12*..., op. cit., s. 180.

[158] Praca poświęcona eschatologii ruchów millenarystycznych zob. K.G.C. Newport, C. Gribben (red.), *Expecting the End: Millennialism in Social and Historical Context*, Waco, TX 2006, Baylor University Press. O „pochwyceniu Kościoła" zob. G.E. Ladd, *Blessed Hope: A Biblical Study of the Second Advent and the Rapture*, Grand Rapids, MI 1992, Eerdmans; H. Lindsey, *The Rapture: Truth or Consequences*, Toronto; New York, NY 1983, Bantam Books; J.F. Walvoord, *The Rapture Question*, Grand Rapids MI 1979, Zondervan. O samym ruchu milenarystycznym zob. K.G.C. Newport, C. Gribben (red.), *Expecting the End*..., op. cit.

[159] Zob. H. Lindsey, *The Rapture: Truth or Consequences*..., op. cit., s. 210.

Za pomocą obrazu Nowego Jeruzalem jako ostatecznego dzieła Boga i Baranka, można określić cel i wykazać sens ekologicznych działań. Tekst daje nadzieję, że Bóg przezwycięży kryzys ekologiczny razem z całym złem na ziemi, które wyobraża Wielki Babilon. Rozumne działanie człowieka na rzecz zachowania stworzenia i ekosprawiedliwości stanowi element współpracy z Bożym działaniem w Jego dziele odnowy świata. Propozycją odczytania integralnego może być wskazanie nadziei nie tyle na uratowanie całej natury od zniszczenia, ale na uzdrowienie i udoskonalenie relacji z Bogiem i ze wszystkimi stworzeniami.

Kolejna refleksja ekoteologiczna zasadza się na dylemacie – czy ziemię spotka anihilacja czy transformacja[160]. Już częściowo omówiliśmy tę kwestię (p. 4.3.3), obecnie pogłębimy to zagadnienie analizując tekst Apokalipsy.

Próby lektury ekologicznej księgi Objawienia zazwyczaj podkreślają aspekty ciągłości istnienia ziemi. Pierwszy z tych aspektów został odnotowany – skoro Nowe Jeruzalem ma zstąpić na ziemię, to ziemia nie zostanie zniszczona, będzie trwać. Na eschatologiczne zachowanie ziemi wraz z naturą mogą wskazywać także odniesienia do Edenu. Nowe miasto może być postrzegane jako powrót do ogrodu rajskiego, który Bóg zachował (czy też odnowił) dla zbawionej ludzkości na ziemi. Problematyczne dla obrony interpretacji ciągłości zdanie: „Bo pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły" (21,1) tłumaczone jest jako stwierdzenie zakończenia sądu ostatecznego[161]. Czasownik ἀπέρχομαι „prze-

---

[160] Temat opracowany przez M.B. Stephens, *Annihilation or Renewal?...*, op. cit.

[161] Por. G.Z. Heide, *What Is New About the New Heaven and the New Earth...*, op. cit., s. 43–44. Autor stwierdza „Bóg nie czyni wszystkich rzeczy na nowo. On czyni wszystkie rzeczy jak nowe".

minąć" miałby natomiast oznaczać „odejście" czy „zniknięcie z oczu", a nie anihilację[162].

Niezaprzeczalnie tekst Apokalipsy nie może zostać odczytany jedynie po linii argumentacji popierających ciągłość istnienia ziemi. Podkreślanie transformacji, a nie anihilacji – odnowienia, a nie zastąpienia – bywa problematyczne, biorąc pod uwagę stwierdzenie, że „pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły" (21,1), choć Jan faktycznie nie przedstawia konkretnego sposobu w jaki pierwsze niebo i ziemia uległy zniszczeniu. Na nowej ziemi nie ma morza (por. 21,1) ani nocy (por. 21,25). Te wyrażenia rodzą pytanie odnośnie właściwej interpretacji – skoro nie będzie morza, nie będzie nocy, a słońce nie będzie potrzebne – jaka będzie to rzeczywistość? Najwyraźniej prawa fizyki obecnego świata nie będą w niej obowiązywać. Zamysłem autora było, jak można przypuszczać, skierowanie na metaforyczne znaczenie nowości świata, braku zła i ukazanie pełni rządów Bożych, a nie na dosłowność opisanych wizji[163].

Słowa Zasiadającego na tronie – „oto czynię wszystko nowe" (21,5), można próbować odczytywać jako „odnawiam wszystko". Jednak w wariancie najsilniej wspieranym, przymiotnik „nowy" καινός występuje na początku stwierdzenia (ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα – dosł. „oto nowe czynię wszystko"), kładąc akcent na nowość w jakości, coś czego jeszcze nie było, a nie na odnowienie czy naprawę „starego"[164].

Kwestia sporna – transformacja czy anihilacja pozostaje nierozstrzygnięta w tekście Apokalipsy, choć niezaprzeczalnie dla

---

[162] Zob. *EDNT*, s.v. ἀπέρχομαι; *WSPGNT*, s.v. ἀπέρχομαι; *Thayer's Lexicon*, s.v. ἀπέρχομαι.

[163] Proponowaną symboliką jest morze, oznaczające miejsce mieszkania sił zła (por. 12,1), a noc – czas ich działania (por. 21,25). Por. G.Z. Heide, *What Is New About the New Heaven and the New Earth*..., op. cit., s. 44–45.

[164] Por. *WSPGNT*, s.v. καινός; *Thayer's Lexicon*, s.v. καινός.

ekolektury wersja odnowienia jest bardziej korzystna w stosunku do koncepcji stworzenia na nowo.

Chronologia wydarzeń przedstawiona przez Apokalipsę jest trudna do definitywnego określenia[165]. Można w niej obserwować wiele zwrotów akcji, wybiegania w przód i powrotu do okresu już opisanego[166]. Ta czasowa nierównomierność kieruje na nietypową propozycję odczytania – Jan może rysować w ten sposób rzeczywistość poza ziemskimi kryteriami czasu, dla której chronologia jest drugorzędna. Zdarzenia opisane w Apokalipsie dzieją się jakby ponad czasem – zarazem jest czas katastrof, sądu, władzy bestii, jak i czas pokoju, sprawiedliwości i rządów Boga w Nowym Jeruzalem. Opatrzność Boga czuwa nad każdym wydarzeniem i każdą ludzką decyzją, wliczając w to wydarzenia i decyzje, które mają konsekwencje dla świata natury. Ludzkość w jednym czasie niszczy Boży dar stworzenia, jak i chroni go, troszcząc się o niego. Ten „chronologiczny chaos" daje nadzieję, że chociaż jesteśmy w centrum perturbacji i może się wydawać, że katastrofalny koniec jest już nieuchronny, to jednak w świecie jest też miejsce na dobro, na rozumną troskę o innych, w tym także o przyrodę. Co więcej, taka perspektywa nie pozwala bezczynnie czekać na koniec, ale zachęca do bycia dobrym zarządcą ziemi[167]. Czas paruzji nie jest bowiem jednoznacznie określony, a celem Apokalipsy nie

---

[165] Temat omawia M. Jauhiainen, *Recapitulation and Chronological Progression in John's Apocalypse: Towards a New Perspective*, „New Testament Studies" 49/4 (2003), s. 543–559. Zob. też. R.H. Mounce, *The Book of Revelation* (NICNT), Grand Rapids, MI 1997, Eerdmans, s. 31–33.

[166] Jak pisze M. Wojciechowski „plagi związane z pieczęciami, trąbami i czaszami zdają się być tym samym; odpowiednie teksty przejawiają też podobieństwa formalne. Inaczej mówiąc, partie późniejsze parafrazują i 'rekapitulują' wcześniejsze" M. Wojciechowski, *Apokalipsa św. Jana*..., op. cit., s. 63.

[167] Temat niewłaściwości bezczynnego oczekiwania na paruzję podejmuje 2 Tes (zob. 2 Tes 3,11–13).

jest przygotowanie na koniec, ale dodanie nadziei i pewności, że Bóg ma pełną władzę nad rzeczywistością, nawet jeśli wydaje się, że zło (imperium) opanowało świat[168].

W kontekście niniejszego studium, skoncentrowanego na ekologicznych implikacjach, kluczowe kwestie dotyczą pytań: czy wizja Nowego nieba i ziemi może być interpretowana jako pozytywna ekologiczna wizja przyszłości; czy opis „nowego nieba i nowej ziemi" sugeruje, że stara ziemia jest przeznaczona do zniszczenia, jest tymczasowym miejscem, z którego ludzkość może mieć nadzieję na wyzwolenie; jakiego rodzaju miastem ma być Nowe Jeruzalem? Jan jednak nie daje jednoznacznej odpowiedzi na tak postawione pytania, koncentruje się natomiast na ukazaniu świata, w którym Bóg ze swoim ludem żyje na ziemi wyzwolonej od wszelkiego zła.

5.4.4. Wnioski

Księga Apokalipsy, podobnie jak listy Jana, nie wydaje się zapraszać swoich czytelników do ekologicznej refleksji. Fundamentalistyczne interpretacje tekstu namawiają chrześcijan do ucieczki od rzeczywistości ziemi w świat duchowy, argumentując, że jest ona skazana na zniszczenie. Próby ekologicznego odczytania tekstu powstały jako reakcja na takie interpretacje. Propozycje ekolektury odwołują się do wezwania do nadziei, zapisanego na kartach Apokalipsy i interpretują je jako apel o podjęcie walki z siłami niszczącymi świat[169]. Określenie tych sił różni się w zależ-

---

[168] Por. G.R. Osborne, *Revelation*..., op. cit., s. 31–32; P. Richard, *Apocalypse*..., op. cit., s. 170–172.

[169] Zob np. H.O. Maier, *There is a New World Coming! Reading the Apocalypse in the Shadow of the Canadian Rockies*..., op. cit.; D. Reid, *Setting Aside the Ladder to Heaven: Revelation 21.122.5 from the Perspective of the Earth*, „Readings from the Perspective of Earth" (Earth Bible), London

ności od nurtu teologii. Wrogie moce mogą być obrazem współczesnych opresyjnych rządów, patriarchalnej władzy, jak też stanowisk interpretowanych jako androcentryczne. W tych podejściach widoczne są wpływy nurtów feministycznych, postkolonialnych czy teologii wyzwolenia[170]. Wnoszą one interesujący punkt widzenia do dyskusji ekologicznej, ale rozwiązania, które proponują, są zwykle skierowane w stronę krytyki jedynie pewnego aspektu rzeczywistości i z tego powodu mogą być jednostronne i nieobiektywne

Dla lektury ekologicznej Apokalipsa jest interesująca także z tego powodu, że może być jedyną księgą biblijną, której autor faktycznie odnosił się do zniszczeń ekologicznych powodowanych przez ekspansywną gospodarkę imperium. W granicach wiarygodności można zasugerować, że Janowa krytyka imperium, ukazana w obrazach, obejmowała aspekty zniszczeń ekologicznych powodowanych przez Rzym. Tym samym w Wielkim Babilonie – kryptonimie imperialnego Rzymu – można dzisiaj doszukiwać się współczesnych mocarstw prowadzących grabieżcze działania zaburzające równowagę ekologiczną ziemi.

Apokalipsa sprzeciwia się wizji nieuchronnego końca świata spowodowanego wpływem człowieka uwikłanego w zło. Oferuje nadzieję, że obecny świat może zostać ocalony przez Boga, ponieważ to Bóg jest jego Stwórcą i to On kieruje jego losami. Taka perspektywa pozwala na niepoddawanie się katastroficznym na-

---

2000, Bloomsbury, s. 232–245; B. Rossing, *River of Life in God's New Jerusalem: An Ecological Vision for Earth's Future*..., op. cit.; B. Rossing, *Alas for Earth! Lament and Resistance in Revelation 12*..., op. cit.

[170] Zob. J.C. Augustine, *Environmental Justice and Eschatology in Revelation*..., op. cit., s. 339; C. Keller, *Apocalypse Now and Then: A Feminist Guide to the End of the World*, Boston, MA 1996, Beacon Press; M. Masenya, *Ecological Hermeneutics and Postcolonialism*..., op. cit.; S.D. Moore, E.S. Janes, *Empire and Apocalypse: Postcolonialism and the New Testament*, Sheffield 2006, Sheffield Phoenix Press.

strojom, ale na współpracę z dobrem i podejmowanie rozumnych działań mających na celu ochronę środowiska. Księga Objawienia potwierdza integralnie rozumianą etykę uzdrawiania i odnowy, zgodnie z którą, ludzie muszą dbać o ziemię tak, jak Bóg dba o stworzony świat.

Ekonomia Nowego Jeruzalem opiera się na sprawiedliwości i darze, w przeciwieństwie do Babilonu, którego system opierał się na wyzysku społecznym i ekologicznym. Babilon symbolizuje degradację środowiska, podczas gdy Jerozolima uosabia integralność ekologiczną, zapewniając zdrowie, pokój i integrację wszystkim[171]. Ekologiczna interpretacja Księgi Objawienia staje się wezwaniem do ochrony środowiska w oczekiwaniu na powrót Boga i harmonijne współżycie na odnowionej ziemi[172].

Wszystkie rozważania o znaczeniu Apokalipsy dla ekoteologii i ekosprawiedliwości należy umiejscowić w szerszym kontekście współczesnej debaty: czy księga ta ma charakter proimperialistyczny i opresyjny, czy też antyimperialistyczny i emancypacyjny[173]. Apokalipsa stara się nie tylko zaoferować sposób na zrozumienie i nazwanie sił zła, ale także przedstawić wizję integralnej sprawiedliwości i pokoju, która motywuje czytelnika do zaangażowania w opór i walkę o zmianę. Księga Objawienia ma fundamentalny antyimperialny wydźwięk. Jego wizja sprawiedliwości i świata wolnego od zła budzi nadzieję i odwagę do walki o dobro[174].

---

[171] Por. B. Rossing, *River of Life in God's New Jerusalem: An Ecological Vision for Earth's Future*..., op. cit., s. 156.

[172] Por. J.C. Augustine, *Environmental Justice and Eschatology in Revelation*..., op. cit., s. 325.

[173] Por. C.A. Sintado, *Social Ecology, Ecojustice and the New Testament*..., op. cit., s. 297.

[174] Por. P. Richard, *Apocalypse*..., op. cit., s. 11.

5.5. Podsumowanie rozdziału

Analiza czwartej Ewangelii pozwoliła wyróżnić trzy kluczowe wątki istotne dla ekologicznej interpretacji:

1. Wcielenie Jezusa w Prologu podkreśla Bożą afirmację cielesności.
2. Problem interpretacyjny terminu „świat” (κόσμος) ukazuje złożoność relacji między człowiekiem a naturą.
3. Interpretacja zmartwychwstania jako powrotu ludzkości do ogrodu rajskiego wskazuje na nadzieję odnowy świata.

Ewangelia Jana zawiera liczne nawiązania do natury, co świadczy o jej głębokim zakorzenieniu w świecie przyrody. Znaki Jezusa, ukazane w metaforach zaczerpniętych ze świata naturalnego, symbolizują obfitość nowego życia, jakie przynosi zapowiadany Mesjasz. Odwołania do Biblii hebrajskiej i tradycji mądrościowej podkreślają spójność ekologicznej interpretacji z biblijną teologią stworzenia. Prezentowane argumenty opierają się na wieloznaczności tekstu, intertekstualności, a także na polisemii i symbolice specyficznych Janowych określeń „ciało” i „świat”.

W listach Jana odnajdujemy zasadnicze aspekty, które mogą być podejmowane w kluczu ekologii integralnej. Obejmują one: powtarzające się wezwania do wzajemnej miłości, opisanie grzechu jako „pożądliwości ciała, oczu i pychy życia” oraz ukazanie rozdziału między złym „światem” a Bogiem oraz tym, co pochodzi od Boga. Listy podkreślają znaczenie troski o ubogich, które jest praktycznym wymiarem trwania w miłości. Autor zauważa, że przyczyną zła na świecie jest potrójna nieprawość: „pożądliwość ciała”, „pożądliwość oczu” oraz „pycha życia”. Te określenia mogą być interpretowane jako egoizm czy chciwość, które leżą u podstaw grzechu ekologicznego.

Na pierwszy rzut oka słowa Jana „Nie miłujcie świata ani tego, co jest na świecie!” (1 J 2,15) mogą wydawać się odrzuceniem

ziemskiego życia i materialnych dóbr. Należy jednak pamiętać, że pojęcie „świata" w tym kontekście nie odnosi się do materialnej rzeczywistości. Jan używa tego określenia, aby opisać zło, grzech i pożądanie. Wezwanie nie oznacza rezygnacji z troski o świat. Wręcz przeciwnie, zachęca do odpowiedzialnej opieki nad stworzeniem w kontekście integralym.

Interpretując tekst Apokalipsy w kluczu ekologicznym wyłoniliśmy kilka istotnych aspektów. Po pierwsze Wielki Babilon może symbolizować zarówno imperialny Rzym, jak i współczesne mocarstwa eksploatujące ziemię. Po drugie przedstawione katastroficzne wydarzenia i klęski żywiołowe dotykają natury, budząc pytania o udział Boga w tym niszczeniu. Po trzecie kwestia kontynuacji istnienia świata może być rozważana zarówno jako opcja odnowienia, jak i anihilacji i stworzenia na nowo. Apokalipsa odrzuca wizję nieuchronnego końca świata spowodowanego wpływem człowieka uwikłanego w zło. Zamiast tego oferuje nadzieję na ocalenie przez Boga, który jako Stwórca i Pan świata kieruje jego losami. Tekst nie tylko pomaga zrozumieć i nazwać siły zła, ale także przedstawia wizję sprawiedliwości i pokoju, motywując czytelnika do zaangażowania się w opór i walkę o zmianę.

Wszystkie trzy rodzaje pism Janowych (Ewangelia, listy, Apokalipsa) mają wspólne wątki, takie jak nacisk na okazywanie miłości, troska o ubogich oraz interpretacja „świata" jako obrazu zła, grzechu i pożądliwości. Różnią się natomiast w swoim podejściu do świata naturalnego. Janowa Ewangelia i Apokalipsa są pełne odniesień do natury, niejako zanurzone w świecie przyrody, podczas gdy listy Jana mają niewielką ilość tego typu akcentów. Niemniej jednak, wszystkie trzy pisma dostarczają bogatych tematów do dyskusji nad ekologiczną interpretacją tych tekstów.

Zakończenie

W pracy wykorzystano założenia ekologii integralnej do interpretacji wybranych tekstów Nowego Testamentu. Dzięki temu zaproponowano nowe odczytanie treści, które jest spójne z holistycznym przesłaniem ekologicznym. Nowością badań była propozycja lektury w dotychczas nieczęsto podejmowanym kluczu integralnym.

Nowotestamentowe pisma, co oczywiste, nie podejmują bezpośrednio kwestii ekologicznych i nie proponują wskazań etycznych odnośnie ochrony przyrody. Jednak nie stanowi to podstaw do oskarżenia ich autorów (i samego Boga) o brak zainteresowania światem naturalnym.

Dyskusja

Dyskusja nad wynikami analizy oraz wnioski z badań zostaną ukazane w dwóch punktach: Po pierwsze będą to wnioski odnośnie do zaproponowanej metody interpretacji. Po drugie dotyczące dokonanej analizy tekstów Nowego Testamentu.

Wnioski odnośnie do zaproponowanej metody interpretacji

Zaproponowana metoda pozwoliła na rozwiązanie dostrzeżonego problemu interpretacyjnego – umiejscowienia troski o przy-

rodę i troski o człowieka na dwóch biegunach. W przyjętym kluczu interpretacyjnym dobro świata natury i świata ludzkiego nie wykluczały się na zasadzie „albo-albo", ale jako współzależne – uzupełniały.

Takie podejście znacznie poszerzyło możliwości interpretacyjne. Wskazania etyczne związane z troską o człowieka stanowią element ekologii integralnej w jej społecznym przejawie. W tym nowootwartym oknie możliwości pojawiło się jednak pewne niebezpieczeństwo – granice między interpretacją ekologiczną a społeczną zostały zatarte. Wymagało to, i nadal wymaga, dookreślenia założeń metody. Kiedy i w jakich granicach te dwa kierunki rozpatrywane mogą być łącznie, a kiedy nie. Czy mówiąc o ekologii integralnej, każde odnalezione w tekście biblijnym napomnienie do troski o drugiego człowieka można uznać za proekologiczne?

Nasze stanowisko wspierało każdorazowe dookreślenie tej kwestii. Na ten, wczesny etap prac wykorzystujących podejście, nie zaproponowaliśmy konkretnej stałej odpowiedzi. Wydaje się, że tak, jak w przypadku punktów dyskusyjnych w różnych podejściach, odpowiedź „narodzi się" w trakcie stosowania metody i dopracowywania jej założeń.

Relacja Bóg-człowiek jest w tekstach Nowego Testamentu dominująca. Z jednej strony trudno czynić zarzut o podkreślanie tego aspektu, skoro są to pisma religijne, dla których ukazanie właśnie tej relacji, stanowi pierwszorzędne zadanie. Z drugiej strony dla ekologii integralnej istotne jest położenie równego akcentu na wszystkie trzy relacje: Bóg-człowiek, Bóg-stworzenie, człowiek-stworzenie. W przypadku interpretacji tekstów Nowego Testamentu, ze względu na wskazaną dominację, zadanie to było utrudnione.

Relacja Bóg-reszta stworzenia, nie wywoływała podobnego problemu, w jej świetle można było (np. analiza listów Pawła), wyłonić motyw, gdzie Bóg zbawia ludzi od grzechu, a korzyści z tego czerpie całe stworzenie (zob. p. 3.2.1).

Z całości przeprowadzonych analiz i po podsumowaniu pojawiających się wątpliwości odnośnie metody, można uznać, że okazała się ona owocna mimo pewnych niedookreśleń. Pozostaje też otwarta na dopracowanie szczegółów podczas dalszych badań.

Wnioski dotyczące dokonanej analizy tekstów Nowego Testamentu

Wnioski z analizy danych grup tekstów Nowego Testamentu zostały przedstawione na zakończenie omawiania każdej z nich. Nie chcąc powtarzać tutaj podsumowań rozdziałów (od drugiego do piątego) proponujemy całościowe spojrzenie na przeprowadzone badania i interpretację otrzymanych wyników.

Analiza odbyła się w podziale na cztery grupy pism – Ewangelie synoptyczne, *Corpus Paulinum*, listy Katolickie oraz dzieło Janowe. Wyjątki od tego ujęcia wyjaśniono w pracy. W trakcie analizy zanotowano wspólne tematy, powtarzające się w różnych grupach. Tymi tematami okazały się:

Eschatologia

Najczęściej powtarzającym się w różnych formach motywem poddawanym ekologicznej interpretacji była zapowiedź nadejścia nowej ziemi i końca świata. Temat powtarza się przy okazji odpowiedzi na pytania o:

- miejsce nowego świata (1 Kor 15,51–57; 1 Tes 4,15–17 – p. 3.2.4)
- losy ziemi (Hbr 1,10–12 – p. 3.2.2),
- wolę spalenia ziemi przez Boga (Hbr 6,7–8 – p. 3.3.4),
- zapowiedzi nadejścia nowego świata i nowej ziemi w J 20,15; 2 P 3,3–13 oraz w treści Apokalipsy, gdzie wątek eschatologiczny jest przewodni (p. 5.2.3, 4.3.3, 5.4).

Wskazanym tekstom stawiany jest niekiedy zarzut, że ich wizja końca sprzyja unikaniu troski o stworzenie. W karykaturalnych interpretacjach, człowiek niszcząc ziemię, miał pomagać Bogu w nadejściu wyczekiwanego końca świata. W każdym z przykładów zaproponowanej lektury, takie odczytanie zostało odrzucone. Przeciwnie, w tekstach odnaleziono wezwanie do troski o świat stworzony, odczytane jako zaproszenie do współpracy z Bogiem w naprawie świata.

Obraz teologiczny ukazany w listach Pawłowych wyróżnia się na tle innych swoją kompleksowością. Przewidziane zbawienie obejmuje nie tylko ludzi i świat duchowy, ale całe stworzenie. Dla człowieka, który zgrzeszył odkupienie będzie związane z wybawieniem od winy, podczas gdy dla reszty stworzenia – z ocaleniem od zła, które je spotkało na skutek ludzkiego grzechu (dewastacja przyrody, zanik gatunków, itd.). Czas tego wydarzenia najpełniej oddaje schemat „już-jeszcze nie". Zbawienie już się wydarza, mimo to stworzenie wciąż oczekuje na jego wypełnienie. Dostrzeżenie tego schematu było istotne ze względu na podkreślenie, że człowiek troszcząc się o stworzenie może niejako współdziałać z Bogiem w Jego zbawczym dziele.

Kosmologia

Innym wspólnym wątkiem okazał się problem kosmologicznego światopoglądu, który zakładają pisma Nowego Testamentu. Tę kwestię napotkaliśmy podczas badania idei królestwa Bożego (p. 2.2.2) i przy omawianiu tzw. „cudów natury" (p. 2.2.4) w Ewangeliach synoptycznych czy w liście do Hebrajczyków (p. 3.3.1). Temat, choć akcentowany szczególnie w tych miejscach, był obecny w całej analizie. Kosmologiczna wizja, która leży u podstaw zapisów nowotestamentowych jest odmienna od

współczesnej. Dzieli ona świat pod względem mocy złej i dobrej. Zarówno dobro jak i zło może jednak umiejscawiać się w świecie materialnym i duchowym. Współczesna koncepcja nacechowana empiryzmem, widzi (a) świat materialny, składający się z kontrastującymi ze sobą – ludzkości i reszty stworzenia oraz (b) świat duchowy – sferę niematerialną, przynależącą do Boga (ewentualnie do „energii" czy „mocy" pozamaterialnych). Z kolei w przypadku koncepcji pozbawionej elementu ponadnaturalnego, świat jest czysto materialny z dwoma przeciwstawionymi sobie elementami – światem ludzkim i światem przyrody. Pochodzenie tego rodzaju idei wyjaśnione zostało w trakcie postępów analizy. Istotne było odnotowanie wpływu tej różnicy myślenia na właściwą interpretację ekologiczną. Dopiero poprzez spostrzeżenie odmienności w koncepcjach okazało się możliwe uzasadnienie różnic w podejściu do przyrody. Dla przykładu – w Ewangeliach ukazany był obraz Jezusa, który żył w pokoju z dzikimi zwierzętami, przywracał spokój morzu i uciszał wicher. Z drugiej strony Jezus „niszczył" przyrodę – pozwolił na utopienie stada świń czy spowodował uschnięcie drzewa figowego. Prawidłowa interpretacja wymagała uwzględnienia kosmologii jaka była założeniem autorów tych opisów. Nie miał to być obraz braku troski o przyrodę czy obraz jej niszczenia, ale zwycięstwa mocy dobra nad złem. Dla lektury ekologicznej było to szczególnie istotne, gdyż dwa, z pozoru przeciwstawne podejścia (troska i niszczenie) pozwalały całościowo interpretować tekst, jako działanie na rzecz pokoju w całym stworzonym świecie.

Ekologia społeczna (nakazy etyczne)

Kolejny klucz interpretacji można było dostrzec w różnie formułowanych wskazaniach etycznych. Analizowaliśmy ten

motyw na przykładzie lektury błogosławieństw (p. 2.2.3), cudu rozmnożenia chleba (p. 2.3), listu Jakuba (p. 4.2) i listów Jana (p. 5.3). Klucz ten odnotowaliśmy praktycznie we wszystkich podejmowanych tekstach, jeśli nie bezpośrednio w nakazach etycznych, to pośrednio jako wnioski z lektury. Wątek był charakterystyczny dla interpretacji integralnej i dostarczył bogatego materiału do analizy. W przypadku lektury ekologicznej nieuwzględniającej ekologii społecznej jako elementu składowego podejścia ekologicznego, motyw nie mógłby zostać wyodrębniony i użyty jako klucz interpretacyjny. O zagrożeniach wynikających z braku jednoznacznych granic w tak zastosowanej interpretacji integralnej wspomnieliśmy powyżej (punkt A).

Odwołania do tekstów Starego Testamentu

Nie można prawidłowo odczytać tekstów Nowego Testamentu bez dostrzeżenia odniesień do pism starotestamentowych. Ta zasada dotyczyła także podjętej lektury ekologicznej. Podczas analizy wykorzystano liczne aluzje do tekstów Starego Testamentu. Były to odwołania do:

- opowiadania o stworzeniu, ogrodzie Eden i upadku człowieka z Rdz 1 (p. 5.2.3);
- opisów stworzenia tradycji mądrościowej – Prz 8,22–31; Syr 24,1–12; Mdr 7,21–8,1 (p. 5.2.1);
- prorockich zapowiedzi czasu mesjańskiego – Iz 11,1–9; Iz 61,1–2 (p. 2.2.1, 3.2.3);
- przepisów ofiarnych – Kpł 1,1–17 (p. 3.3.3);
- starotestamentowej idei pokoju (p. 4.3.2, 5.2.3);
- opowiadania o potopie – Rdz 6,5–9,17 (p. 4.3.3 i 4.3.4).

Całkowita liczba odnotowanych podczas pracy aluzji do Starego Testamentu jest znacznie większa (np. tematem, który pojawił się, choć nie został szczegółowo podjęty była np. idea przymierza). Nie jest to jednak szczególna charakterystyka interpretacji ekologicznej. Korzystanie, w ramach analizy, z odwołań starotestamentowych, dotyczy każdego rodzaju interpretacji posługującej się, nawet w ograniczonym zakresie, metodami diachronicznymi.

Teologia stworzenia okazała się głównym kluczem interpretacji ekologicznej w przypadku Starego Testamentu. To z odpowiedzi na oskarżenia opisów stworzenia Rdz 1 o zachętę do panowania nad ziemią (w domyśle uciskania jej), narodził się „zielony" sposób lektury. Temat stworzenia i jego historii – grzechu, odkupienia i drogi do pełni zbawienia, ujmowany w Starym Testamencie w kolejnych przymierzach Boga z człowiekiem, jest aktualny w Nowym Testamencie i zasadniczo zachowuje ciągłość z przedstawieniem tematu w pismach starotestamentowych. Stąd też wynika częste wykorzystanie tych odwołań w interpretacji ekologicznej tekstów Nowego Testamentu.

Ograniczenia

W trakcie badań spostrzeżono pewne limity, które wnosi zastosowanie metody ekointerpretacji w kluczu integralnym.

Dla analizy swoistym ograniczeniem okazał się współczesny klucz hermeneutyczny. Było to jednak przewidywane już na wstępie pracy. Teksty Nowego Testamentu nie mogą odpowiadać obecnemu podejściu do świata. Wszelkie próby odczytania o nachyleniu ekologicznym (czy innym z grup metod kontekstualnych) z góry muszą wziąć pod uwagę ten aspekt. Nie da się obronić bezpośredniego przełożenia współczesnych poglądów na poglądy epoki, w której żyli autorzy pism Nowego Testame-

tu. Z jednej strony nakłada to ograniczenia na prowadzącego interpretację – potrzebuje bowiem zrozumieć świat idei autorów tekstów, żyjących w epoce antycznej. Z drugiej stanowi ochronę przed łatwym oskarżeniem tekstów o brak zainteresowania stworzeniem (za sztandarowy można uznać wspomniany przykład odmiennej kosmologii i wynikających z niej wniosków).

Inny problematyczny aspekt, jaki wyłonił się podczas analizy jest związany z użytecznością podejścia. Interpretację danego tematu czy tekstu zwieńcza stwierdzenie, że jest on możliwy do ekologicznej interpretacji (bądź też, że nie jest). Na tym możliwości lektury się kończą. Nie daje ona żadnych konkretnych wskazówek w jaki sposób realizować podejście ekologiczne. Z analizy można wysnuć tylko ogólne stwierdzenie, że teksty Nowego Testamentu potwierdzają potrzebę troski o świat naturalny, oraz że ta troska powinna być rozumna (tj. dostosowana do wiedzy i możliwości epoki, w której tekst jest odczytywany). Dalsze postępowanie musi zostać przekazane ekologom, którzy mając do dyspozycji odpowiednią wiedzę i narzędzia mogą sformułować szczegółowe wskazania. Taka kolej rzeczy nie jest łatwa do zaakceptowania dla wierzących działaczy środowiskowych, którzy chcieliby z Biblii wyczytać konkretne wskazówki odnośnie do ochrony środowiska.

Dodatkowo w czasie badań zwrócono uwagę na wcześniej wysuwane oskarżenia wobec tekstów oraz wątpliwie sformułowane argumenty za „zieloną" interpretacją. W ten sposób odrzucono zarzut o „nieekologiczną" wolę Boga spalenia ziemi (p. 3.3.4), czy podważono znaczenie końcowych sformułowań 3 J 13–14; 2 J 12, w których na pytanie o powód niechęci do używania „karty", „pióra", „atramentu" zasugerowana była hipoteza o oszczędności (p. 5.3.4). Były to jednak mniej istotne elementy badania. O wiele ważniejsza okazała się kwestia całościowej odpowiedzi dotyczącej wizji nowego świata. Czy będzie on istniał na tej samej, choć

odnowionej ziemi, czy też Bóg po zniszczeniu obecnego świata stworzy nowy. Argumenty za zachowaniem i odnowieniem starej ziemi, oglądane przez „zieloną soczewkę", przemawiają silniej. Aby jednak nie nadawać tekstom znaczenia, których nie posiadają, trzeba przyznać, że zapisy Nowego Testamentu odnośnie tego problemu nie są jednoznaczne. Mając na uwadze teksty przede wszystkim Apokalipsy (21,1) oraz drugiego listu Piotra (3,3–13) trudno definitywnie opowiedzieć się za interpretacją wspierającą odnowienie ziemi.

Perspektywy

W świetle dokonanych analiz i wyciągniętych wniosków zarysowują się dwie drogi dalszych badań.

Pierwsza dotyczy rozwoju samej metody interpretacji. Dookreślenie, że chodzi o ekologię integralną wymaga wyznaczenia zasad postępowania z tekstem. Jak już wspomniano jedną z nich powinno być precyzyjne określenie sposobu rozróżnienia ujęcia zagadnień społecznych w ramach ekologii integralnej, od ujęcia w duchu etyki społecznej.

Druga z dróg dotyczy analizy tekstów biblijnych w nurcie ekologii integralnej. Niniejsze badanie pozwoliło wyznaczyć pewne drogowskazy (wymienione powyżej I–IV) dla ekologicznej wędrówki poprzez teksty Nowego Testamentu. Na pewno nie zostały wyczerpane możliwości interpretacji podjętych tekstów. Mogą także zostać odnalezione kolejne teologiczne tematy nazywane tutaj kluczami interpretacji. Bogactwo treści nowotestamentowych stoi otworem dla podjęcia dalszych prób interpretacyjnych.

Podsumowanie

Rozwijająca się wiedza o przyrodzie poszerzyła i usprawniła możliwości działań praktycznych w celu polepszenia dobrobytu człowieka. Apetyt na przyszłość, w tym względzie, poskromiły fakty rozległych zniszczeń środowiskowych spowodowanych pragnieniem osiągnięcia lepszego życia.

Model rozwoju zmian klimatycznych na ziemi wyznacza granicę, której przekroczenie nieodwracalnie zdestabilizuje ekosystem naszej planety. Ślad, jaki człowiek odcisnął na środowisku jest na tyle duży, że przekroczył większość, sześć na dziewięć, bezpiecznych granic systemu ziemskiego, pozwalających na funkcjonowanie na ziemi ludzkości i wszystkich gatunków zwierząt i roślin[175]. Mimo bezpośredniego doświadczenia dewastacji przyrody i naukowych danych o zaawansowaniu tego procesu zniszczenia, ludzie „nie odwracają się od swoich złych czynów" (por. Ap 16,11).

Niniejsze opracowanie sugeruje, aby skierować się tam, gdzie proponowany jest ratunek człowiekowi, który doświadcza konsekwencji własnego grzechu i poszukać dróg wyjścia. Takiej pomocy chrześcijanie zawsze upatrywali w lekturze Pisma Świętego, odczytywanego jako głos Boga. W ekologicznej interpretacji tekstów Pisma można odnaleźć Bożą troskę o cały świat oraz wskazówki dla ekologicznego nawrócenia.

---

[175] Por. J. Rockström, J. Gupta, et al., *Safe and Just Earth System Boundaries*, „Nature" 619/7968 (2023), s. 102–111.

Wykaz Tabel

Bibliografia

Teksty biblijne

Platforma *Bible Works* (wersja 10.0).

Biblia Brzeska 1563, red. P. Krolikowski, po konsultacji polonistycznej W. Waleckiego, Clifton 2003, Kalwin Publishing.

Biblia Gdańska 1632, Warszawa 2014, Towarzystwo Biblijne w Polsce.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, red. K. Elliger, W. Rudolph, Stuttgart 2018, Deutsche Bibelgesellschaft.

Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam (VUC), red. M. Tweedale, London 2006, Baronius Press.

Grecko-polski Nowy Testament: wydanie interlinearne z kluczem gramatycznym, z kodami Stronga i Popowskiego oraz pełną transliteracją greckiego tekstu (PSB 40), tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, wyd. 11, Warszawa 2021, Vocatio.

The Greek New Testament-5th Revised edition Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece, 28th Revised edition, red. B. & K. Aland, J. Karavidopoulos, C.M. Martini, B.M. Metzger, wyd. 28 poprawione, Stuttgart 2012, Deutsche Bibelgesellschaft.

The Holy Bible: English Standard Version (ESV), Wheaton, IL 2007, Crossway Bibles.

The Holy Bible: New International Version (NIV), Colorado Springs, CO 1984, International Bible Society.

Nowy Testament grecki i polski = Novum Testamentum Graece et Polonice, tekst grecki Novum Testamentum Graece na podstawie dzieła Eberharda i Erwina Nestle, red. B. & K. Aland, J. Karavidopoulos, C.M. Martini, B.M. Metzger, wyd. 28; tekst polski Biblia Tysiąclecia wyd. 5, red. R. Bogacz, R. Mazur, Poznań 2017, Pallottinum.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich (Biblia Tysiąclecia), wyd. 5, Poznań-Warszawa 2005, Pallottinum.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2009, Edycja Świętego Pawła.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu (1599) (Biblia Jakub Wujka), red. s. Styś, W. Lohn, tłum. J. Wujek, wyd. poprawione, Lublin 1985, Wydawnictwo Kurii Biskupiej.

Septuaginta: Id est Vetus Testamentum iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs (LXX), red. A. Rahlfs, wyd. poprawione, Stuttgart 2006, Deutsche Bibelgesellschaft.

Literatura starożytna i średniowieczna

Pisarze starożytni i średniowieczni

Arystoteles, *Metafizyka* (Teksty, Przekłady, Komentarze), red. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, tłum. T. Żeleźnik, wyd. 2, Lublin 2017, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.

Bonawentura, *Breviloquium* „Bonaventure Texts in Translation Series", t. 9, tłum. na angielski D.V. Monti, St. Bonaventure, NY 2005, Franciscan Institute Publications

Epiktet, *The Works of Epictetus. Consisting of His Discourses, in Four Books, The Enchiridion, and Fragments*, tłum. T. Wentworth, Boston, MA 1865, Little Brown and Co.

Flawiusz Józef, *Dawne dzieje Izraela* (*Ant.*), tłum. Z. Kubian, J. Radożycki, t. 12, Warszawa 2001, Rytm.

Klemens Aleksandryjski, Który człowiek bogaty może być zbawiony?, tłum. J. Czuj, Kraków; Ząbki 1995, Wydawnictwo M.

Filon Aleksandryjski, *Philo in Ten Volumes, and Two Supplementary Volumes*, red. Colson F.H., Earp J.W., et al., Cambridge, MA 1929–1962, Harvard University Press (Loeb Classical Library).

Marek Aureliusz, *Meditations* (Modern Library), tłum. G. Hays, New York, NY 2002, Random House.

Mikołaj z Kuzy, *Synostwo Boże, Łów mądrości, Szczyt kontemplacji* (Ad Fontes 32), red. i tłum. A. Śmist, Kęty 2023, Marek Derewiecki.

Platon, *Teajet. Dialogi.* (Biblioteka Europejska), red. i tłum. W. Witwicki, t. 2, Kęty 2021, Wydawnictwo Marek Derewiecki.

Platon, *Timaios* (Biblioteka Europejska), red. i tłum. W. Witwicki, Kęty 2021, Marek Derewiecki.

Plutarch, *Plutarchi Chæronensis Moralia, Id Est Opera, Exceptis Vitis, Reliqua, Vol. 5,* London 2018, Forgotten Books.

Seneka, *De Clementia*, red. S.M. Braund, Oxford 2009, Oxford University Press.

Seneka, *Seneca: Naturales Quaestiones, Books 13*, tłum. na angielski T.H. Corcoran, London 1971, Harvard University Press.

Teofil z Antiochii, *Do Autolika (Ad Autolycum)*, „Pierwsi apologeci greccy" (Biblioteka Ojców Kościoła, 24), red. J. Naumowicz, tłum. L. Misiarczyk, Kraków 2004, Wydawnictwo „M".

Teokryt, *Utwory Teokryta (idylle i epigramaty),* red. i tłum. K. Kaszewski, Warszawa 1901, PAN Biblioteka Kórnicka.

Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 134, tłum. F.W. Bednarkiewicz, P. Bełch, A. Głażewski, reprint, oryg. London 1953–72, „Veritas".

Tomasz z Celano, *Życiorys pierwszy św. Franciszka z Asyżu*, „Wczesne źródła franciszkańskie", t. 1, red. S. Kafel, Warszawa 1981, Wydawnictwo ATK.

Opracowania zbiorcze

Baron A., Pietras H. (red.)*, Dokumenty* soborów powszechnych: tekst grecki, łaciński, polski. T. 1: Nicea I, Konstantynopol I, Efez,

Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II (325–787) (ŹMT 24), Kraków 2001, WAM.

Cramer J.A. (red.), *Catenae graecorum patrum in Novum Testamentum, tomus 8: In Epistolas Catholicas et Apocalypsin*, Oxford 1844, The University Press.

Migne J.P. (red.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca, 1–161 (PG)*, Paris 1857–1866, Garnier (pisma Bazylego, Ireneusza, Jana Chryzostoma, Orygenesa).

Migne J.P. (red.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina, 1–221 (PL)*, Paris 1844–1855, Garnier (pisma Augustyna, Bedy Czcigodnego, Hilarego, Tertuliana).

Sztuk D. (red.), *List św. Jakuba, I-II List św. Piotra, I-III List św. Jana, List św. Judy* (OKKB.NT 11), Ząbki 2014, Apostolicum.

Dokumenty Kościoła, przemówienia papieskie

Franciszek, Adhortacja *Laudate Deum (LD)* (4 października 2023), online: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/20231004-laudate-deum.html (12.12.2023).

Franciszek, Audiencja Generalna (5 czerwca 2013), online: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2013/documents/papa-francesco_20130605_udienza-generale.html (12.01.2023).

Franciszek, Encyklika poświęcona trosce o wspólny dom, *Laudato Si' (LS)* (24 maja 2015), online: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html.

Franciszek, Spotkanie z biskupami polskimi, Kraków, Katedra na Wawelu (27 lipca 2016), online: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2016/july/documents/papa-francesco_20160727_polonia-vescovi.html (10.12.2023).

Konferencja episkopatu Boliwii, List pasterski o środowisku i ludzkim rozwoju w Boliwii: *El universo, don de Dios para la vida* (2012), online: https://ceb.bo/wp-content/uploads/2022/02/El-Universo-Don-de-Dios.pdf.

Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele: dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich* (RSB 4), red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, Vocatio.

Paweł VI, Encyklika o popieraniu rozwoju ludów, *Populorum progressio* (26 marca 1967).

Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (7 grudnia 1965).

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum* (18 listopada 1965).

Komentarze biblijne

Allen L.C., *Psalms. 101150*, Waco, TX 1983, Word Books.

Archer Jr. G.L., Harris R.L., et al., *Theological Wordbook of the Old Testament* (*TWOT*), Chicago, IL 1980, Moody.

Attridge H.W., *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Hermeneia), Philadelphia, PA 1989, Fortress Press.

Aune D.E., *Revelation 6 – 16* (WBC 52B), red. D.A. Hubbard, G.W. Barker, et al., Grand Rapids, MI 1998, Zondervan.

Aune D.E., Metzger B.M., et al., *Revelation 17 – 22* (WBC 52C), Nashville, TN 2008, Nelson.

Barrett C.K., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, New York, NY 1968, Harper & Row.

Barth M., Blanke H., *Colossians: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, NY 1994, Doubleday.

Brown R.E., *The Epistles of John*, Garden City, NY 1982, Doubleday.

Bruce F.F., *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, Grand Rapids, MI 1984, Eerdmans.

Carson D.A., *The Gospel According to John* (PNTC), Grand Rapids, MI; Cambridge 1991, Eerdmans.

Carson D.A., Wessel W.W., et al., *Matthew, Mark, Luke, with the New International Version of the Holy Bible* (The Expositor's Bible Commentary 8), red. F.E. Gaebelein, London 1984, Zondervan.

Cranfield C.E.B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans. Volume I. Introduction and Commentary on Romans I-VIII.* (The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament), t. 1, wyd. 6, Edinburgh 1975, T. & T. Clark.

Czerski J., *Ewangelia i Listy św. Jana: wprowadzenie literackie, historyczne i teologiczne* (Opolska Biblioteka Teologiczna 156), Opole 2016, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.

Dell K.J., *Interpreting Ecclesiastes: Readers Old and New*, t. 3, Winona Lake, IN 2013, Penn State University Press.

Dunn J.D.G., *The Epistles to the Colossians and Philemon: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, MI 1996, Eerdmans.

Ellingworth P., *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, MI; Carlisle 1993, Eerdmans.

Elvey A.F., *An Ecological Feminist Reading of the Gospel of Luke: A Gestational Paradigm*, Lewiston, NY 2005, Edwin Mellen Press.

Elvey A.F., *Ecological Feminist Hermeneutics*, „The Oxford Handbook of the Bible and Ecology" (Oxford Handbook), red. H. Marlow, M. Harris, New York, NY 2022, Oxford University Press, s. 35–48.

France R.T., *The Gospel of Matthew* (NICNT), Grand Rapids, MI; Cambridge 2007, Eerdmans.

Gnilka J., *Der Kolosserbrief*, Freiburg im Breisgau; Basel; Wien 1980, Herder.

Green E.M., 2 P*eter and Jude: An Introduction and Commentary* (TNTC 18), Downers Grove, IL 2009, IVP Academic.

Green J.B., *1 Peter*, Grand Rapids, MI 2007, Eerdmans.

Grudem W.A., *1 Peter: An Introduction and Commentary* (TNTC 17), Downers Grove, IL 2009, IVP Academic.

Gupta N.K., *Colossians* (Smyth & Helwys Bible Commentary), Macon, GA 2013, Smyth & Helwys Publishing.

Hagner D.A., *Hebrews* (Understanding the Bible Commentary), wyd. reprint, Grand Rapids, MI 1990, Baker Books.

Jewett R., Kotansky R.D., et al., *Romans: A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis, MN 2007, Fortress Press.

Keener C.S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu* (PSB 16), red. K. Bardski, W. Chrostowski, tłum. Z. Kościuk, wyd. 2, Warszawa 2000, Vocatio.

Keener C.S., *The Gospel of John: 2 Volumes*, Grand Rapids, MI 2010, Baker Academic.

Kieffer R., *John*, „The Oxford Bible Commentary", red. J. Barton, J. Muddiman, Oxford 2007, Oxford University Press.

Kruse C.G., *The Letters of John* (PNTC), Grand Rapids, MI; Leicester 2000, Eerdmans.

Lane W.L., *Hebrews 18 and 913* (WBC 47), Dallas, TX 1991, Word Books.

Laws S., *A Commentary on the Epistle of James*, San Francisco, CA 1981, HarperCollins.

Lieu J., *I, II, & III John: A Commentary* (The New Testament Library), Louisville, KY 2008, Westminster John Knox Press.

Lincoln A.T., *The Letter to the Colossians*, „The Second Letter to the Corinthians, the Letter to the Galatians, the Letter to the Ephesians, the Letter to the Philippians, the Letter to the Colossians, the First and Second Letters to the Thessalonians, the First and Second Letters to Timothy and the Letter to Titus, the Letter to Philemon" (The New Interpreter's Bible 11), red. L.E. Keck, Nashville, TN 2000, Abingdon Press.

Marcus J., *Mark 8–16: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Yale Bible), New Haven, London 2009, Yale University Press.

Marshall I.H., *The Epistles of John* (NICNT), Grand Rapids, MI 2009, Eerdmans.

Measley-Murray G.R., *The General Epistles: James, 1 Peter, Jude, 2 Peter*, New York, NY 1965, Abingdon Press.

Moo D.J., *The Epistle to the Romans*, wyd. 12, Grand Rapids, MI 1996, Eerdmans.

Moo D.J., *The Letter of James*, Grand Rapids, MI; Cambridge 2000, Eerdmans.

Moo D.J., *The Letters to the Colossians and to Philemon* (PNTC 14), Grand Rapids, MI 2008, Eerdmans.

Morris L., *The Gospel According to Matthew* (PNTC 1), Grand Rapids, MI, Cambridge 1992, Eerdmans.

Moule H.C.G., *Epistles to the Colossians and to Philemon*, Cambridge 1898, Cambridge University Press.

Mounce R.H., *The Book of Revelation* (NICNT), Grand Rapids, MI 1997, Eerdmans.

Mulholland R., Osborne G., *James, 12 Peter, Jude, Revelation* (CBC 18), Carol Stream, IL 2016, Tyndale House Publishers.

Osborne G.R., *Revelation* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament), Grand Rapids, MI 2002, Baker Academic.

Osborne G.R., *Revelation Verse by Verse* (Osborne New Testament Commentaries), Bellingham, WA 2016, Lexham Press.

Rensberger D.K., 1 J*ohn, 2 John, 3 John* (Abingdon New Testament Commentaries), Nashville, TN 1997, Abingdon Press.

Richard P., *Apocalypse: A People's Commentary on the Book of Revelation* (The Bible & Liberation Series), Maryknoll, NY 1995, Wipf & Stock Publishers.

Rosik M., Langkammer H., et al., *Komentarz do Listu św. Jakuba Apostoła, 12 Listu sw. Piotra Apostoła, 13 Listu św. Jana Apostoła, Listu św. Judy i Apokalipsy* (Komentarz teologiczno-pastoralny do Biblii Tysiąclecia. Nowy Testament t. 5), Poznań 2015, Pallottinum.

Rossé G., *Il Vangelo di Luca: commento esegetico e teologico*, 2001, Città Nuova.

Schnackenburg R., *The Gospel According to St. John*, t. 1, New York, NY 1982, Crossroad.
Stein R.H., *Luke: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture* (New American Commentary), Nashville, TN 1993, Broadman Press.
Sweet J.P.M., *Revelation*, Philadelphia, PA 1979, Westminster John Knox Press.
Swindoll C.R., *Insights on James, 1 & 2 Peter* (Swindoll's Living Insights New Testament Commentary 13), Carol Stream, IL 2014, Tyndale House Publishers.
Talbert C.H., *Reading John: A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles* (Reading the New Testament 2), New York, NY 2005, Crossroad.
Thompson J., *Hebrews* (Paideia: Commentaries on the New Testament), Grand Rapids, MI 2008, Baker Academic.
Wessel W.W., *Mark* (Expositor's Bible Commentary 8), red. D.A. Carson, F.E. Gaebelein, et al., Michigan, IN 1995, Zondervan.
Wojciechowski M., *Apokalipsa św. Jana* (NKB.NT XX), Częstochowa 2012, Edycja Świętego Pawła.

Literatura przedmiotu

Adams E., *Does Awaiting 'New Heavens and a New Earth' (2 Pet 3.13) Mean Abandoning the Environment?*, „The Expository Times" 121/4 (2010), s. 168–175.
Adams E., *Retrieving the Earth from the Conflagration: 2 Peter 3.5–13 and the Environment*, „Ecological Hermeneutics. Biblical, Historical and Theological Perspectives", red. D.G. Horrell, C. Hunt, et al., London; New York, NY 2010, T. & T. Clark, s. 108–120.
Adams E., *The Stars Will Fall from Heaven: "Catastrophe" in the New Testament and Its World* (LNTS 347), London; New York, NY 2007, T. & T. Clark.

Ademiluka S.O., *An Ecological Interpretation of Leviticus 11–15 in an African (Nigerian) Context*, „Old Testament Essays" 22/3 (2009), s. 525.

Anderson B.W., *Creation and Ecology*, „Creation in the Old Testament", Philadelphia, PA; London 1984, Fortress Press; SPCK, s. 152–171.

Anderson B.W., *Creation Versus Chaos: The Reinterpretation of Mythical Symbolism in the Bible*, Philadelphia, PA 1987, Fortress Press.

Anderson B.W., *From Creation to New Creation: Old Testament Perspectives*, wyd. reprint, Eugene, OR 2005, Wipf and Stock.

Augustine J.C., *Environmental Justice and Eschatology in Revelation*, „Loyola Law Review" 58 (2012), s. 325–348.

Balabanski V., *An Earth Bible Reading of the Lord's Prayer: Matthew 6.913*, „Readings from the Perspective of Earth" (Earth Bible 1), red. N.C. Habel, Sheffield 2000, Sheffield Academic Press.

Balabanski V., *Colossians: An Earth Bible Commentary: An Eco-Stoic Reading*, London; New York, NY 2020, Bloomsbury.

Balabanski V., *Critiquing Anthropocentric Cosmology: Retrieving a Stoic "Permeation Cosmology" in Colossians 1:15–20*, „Exploring Ecological Hermeneutics" (SBL Symposium Series 46), red. N.C. Habel, P. Trudinger, Atlanta 2008, Society of Biblical Literature, s. 151–160.

Balabanski V., *John 1 –The Earth Bible Challenge: An Intra-Textual Approach to Reading John 1*, „The Earth Story in the New Testament" (Earth Bible 5), red. N.C. Habel, V. Balabanski, London; New York, NY; Cleveland, OH 2002, Sheffield Academic Press; Pilgrim Press, s. 89–94.

Bardski K., *Tomasz Twardziłowski, Ekologiczna hermeneutyka Biblii. Cele, rezultaty, zastosowania*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2016, s. 225, „CT" 87/2 (2018), s. 248–250.

Barr J., *Man and Nature – the Ecological Controversy and the Old Testament*, „Bulletin of the John Rylands University Library" 55 (1972), s. 9–32.

Barton J., *Foreword*, „Biblical Prophets and Contemporary Environmental Ethics", Oxford, New York, NY 2009, Oxford University Press, s. V–VI.

Bauckham R., *Bible and Ecology: Rediscovering the Community of Creation* (Sarum Theological Lectures), wyd. reprint, London 2016, Darton, Longman and Todd.

Bauckham R., *Jesus and Animals II: What Did He Practice?*, „Animals on the Agenda: Questions about Animals for Theology and Ethics", red. A. Linzey, D. Yamamoto, London 1998, SCM Press, s. 33–70.

Bauckham R., *Jesus and the Wild Animals (Mark 1:13): A Christological Image for an Ecological Age*, „Jesus of Nazareth: Lord and Christ: Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology", red. J.B. Green, M. Turner, Grand Rapids, MI 1994, Paternoster, s. 3–21.

Bauckham R., *Jesus, God and Nature in the Gospels*, „Creation in Crisis: Christian Perspectives on Sustainability", red. R.S. White, London 2009, SPCK, s. 209–224.

Bauckham R., *Reading the Sermon on the Mount in an Age of Ecological Catastrophe*, „Studies in Christian Ethics" 22/1 (2009), s. 76–88.

Bauckham R., *Reading the Synoptic Gospels Ecologically*, „Ecological Hermeneutics. Biblical, Historical and Theological Perspectives", red. D.G. Horrell, C. Hunt, et al., London; New York, NY 2010, T. & T. Clark, s. 70–82.

Bauckham R., *The Bible and Ecology: Rediscovering the Community of Creation*, Waco, TX 2010.

Bauckham R., *Where Is Wisdom to Be Found? Colossians 1:15–20 (2)*, „Reading Texts, Seeking Wisdom: Scripture and Theology", Grand Rapids, MI 2004, Eerdmans, s. 129–138.

Beisner E.C., *Where Garden Meets Wilderness: Evangelical Entry into the Environmental Debate*, Grand Rapids, MI 1997, Eerdmans.

Bergmann N.W., *Virtue Ethics, Eco-Theology, and Discipleship*, Adelaide 2021, Flinders University.

Bookless D., *Why Should Wild Nature be Preserved? A Dialogue between Biblical Theology and Biodiversity Conservation.* (praca dyplomowa), Cambridge 2018, University of Cambridge.

Bouma-Prediger S., *For the Beauty of the Earth: A Christian Vision for Creation Care* (Engaging Culture), wyd. 2, Grand Rapids, MI 2010, Baker Academic.

Braaten L., *All Creation Groans: Romans 8:22 in Light of the Biblical Sources*, „Horizons in Biblical Theology" 28/2 (2006), s. 131–159.

Bredin M., *The Ecology of the New Testament: Creation, Re-Creation, and the Environment*, Downers Grove, IL 2012, InterVarsity.

Brown J.K., *Creation's Renewal in the Gospel of John*, „CBQ" 72/2 (2010), s. 275–290.

Browne S., Harrison L., *End of Days: Predictions and Prophecies About the End of the World*, New York, NY 2008, Dutton.

Burbery T.J., *Literary Ecocriticism and the Bible*, „The Oxford Handbook of the Bible and Ecology" (Oxford Handbook), red. H. Marlow, M. Harris, New York, NY 2022, Oxford University Press, s. 63–77.

Byrne B., *Creation Groaning: An Earth Bible Reading of Romans 8.18–22*, „Readings from the Perspective of Earth" (Earth Bible), London 2000, Bloomsbury, s. 193–203.

Church P., *Hebrews 1:10–12 and the Renewal of the Cosmos*, „Tyndale Bulletin" 67/2 (2016), s. 269–286.

Coloe M.L., *Creation in the Gospel of John*, „Creation Is Groaning: Biblical and Theological Perspectives", Collegeville, MN 2013, Liturgical Press.

Coloe M.L., *Creation Is Groaning: Biblical and Theological Perspectives*, Collegeville, MN 2013, Liturgical Press.

Conradie E.M., *What on the Earth Is an Ecological Hermeneutics? Some Broad Parameters*, „Ecological Hermeneutics. Biblical, Historical and Theological Perspectives", red. D.G. Horrell, London; New York, NY 2010, T. & T. Clark, s. 295–313.

Daly-Denton M., *John: An Earth Bible Commentary: Supposing Him to Be the Gardener*, London 2017, Bloomsbury Academic.

Earth Bible – Reading the Bible from the Perspective of the Earth, online: https://www.webofcreation.org/Earthbible/earthbible.html (29.05.2022).

Echlin E.P., *The Cosmic Circle: Jesus and Ecology*, Dublin 2004, Columbia Press.

Fisher G.W., *Symbiosis, Partnership, and Restoration in Mark's Parable of the Sower*, „Theology Today" 73/4 (2017), s. 378–387.

Fretheim T.E., *The Plagues as Ecological Signs of Historical Disaster*, „JBL" 110/3 (1991), s. 385–396.

Habel N.C., *An Ecojustice Challenge: Is Earth Valued in John 1*, „The Earth Story in the New Testament" (Earth Bible 5), red. N.C. Habel, V. Balabanski, London; New York, NY; Cleveland, OH 2002, Sheffield Academic Press; Pilgrim Press, s. 76–82.

Habel N.C., *Guiding Ecojustice Principles.*, „Readings from the perspective of Earth" (Earth Bible 1), Sheffield 2000, Sheffield Academic Press, s. 38–53.

Habel N.C., *The Origins and Challenges of an Ecojustice Hermeneutic*, „Relating to the Text: Interdisciplinary and Form-Critical Insights on the Bible" (JSOT Supplement series 384), London; New York, NY 2003, T. & T. Clark, s. 290–306.

Habel N.C., Balabanski V., *The Earth Story in the New Testament* (Earth Bible 5), London; New York, NY; Cleveland, OH 2002, Sheffield Academic Press; Pilgrim Press.

Habel N.C., Trudinger P. (red.), *Exploring Ecological Hermeneutics* (SBL Symposium Series 46), Atlanta 2008, Society of Biblical Literature.

Hahne H., *The Corruption and Redemption of Creation: Nature in Romans 8. 1922 and Jewish Apocalyptic Literature*, London 2007, Bloomsbury.

Harris M., *Synoptic Gospels*, „The Oxford Handbook of the Bible and Ecology" (Oxford Handbook), red. H. Marlow, M. Harris, New York, NY 2022, Oxford University Press, s. 211–227.

Hawkin D.J., *The Critique of Ideology in the Book of Revelation and its Implications for Ecology*, „Ecotheology: Journal of Religion, Nature & the Environment" 8/2 (2003), s. 161–172.

Heerden van W., *Ecological Interpretations of the Jonah Narrative - Have They Succeeded in Overcoming Anthropocentrism?*, „Journal for Semitics" 23/1 (2014), s. 114–134.

Heide G.Z., *What Is New About the New Heaven and the New Earth? A Theology of Creation from Revelation 21 and 2 Peter 3*, „JETS" 40/1 (1997), s. 37–56.

Heil J.P., *Jesus with the Wild Animals in Mark 1:13*, „CBQ" 68/1 (2006), s. 63–78.

Horrell D.G., *Ecological Hermeneutics: Biblical, Historical and Theological Perspectives*, London; New York, NY 2010, T. & T. Clark.

Horrell D.G., *Ecological Hermeneutics: Origins, Approaches, and Prospects*, „The Oxford Handbook of the Bible and Ecology" (Oxford Handbook), red. H. Marlow, M. Harris, New York, NY 2022, Oxford University Press, s. 19–35.

Horrell D.G., *Ecological Hermeneutics: Reflections on Methods and Prospects for the Future*, „Colloquium: The Australian and New Zealand Theological Review" 2/46 (2014), s. 139–165.

Horrell D.G., *The Bible and the Environment: Towards a Critical Ecological Biblical Theology*, London; New York, NY 2015, Routledge.

Horrell D.G., Coad D., *'The Stones Would Cry Out' (Luke 19:40): A Lukan Contribution to a Hermeneutics of Creation's Praise*, „Scottish Journal of Theology" 64/1 (2011), s. 29–44.

Horrell D.G., Hunt C., et al. (red.), *A Survey of Ecotheological Approaches*, „Greening Paul: Reading the Apostle in a Time of Ecological Crisis", Waco, TX 2010, Baylor University Press, s. 11–32.

Horrell D.G., Hunt C., et al., *Appeals to the Bible in Ecotheology and Environmental Ethics: A Typology of Hermeneutical Stances*, „Studies in Christian Ethics" 21 (2008), s. 219–238.

Horrell D.G., Hunt C., et al. (red.), *Ecological Hermeneutics. Biblical, Historical and Theological Perspectives*, London; New York, NY 2010, T. & T. Clark.

Horrell D.G., Hunt C., et al., *Greening Paul: Reading the Apostle in a Time of Ecological Crisis*, Waco, TX 2010, Baylor University Press.

Hunt C., Horrell D.G., et al., *An Environmental Mantra?: Ecological Interest in Romans 8:19–23 and a Modest Proposal for Its Narrative Interpretation*, „JTS" 59/2 (2008), s. 546–579.

Jelonek T., Sieroń R.B., et al., *Ekologiczne przesłanie Biblii*, Kraków 2019, Petrus.

John V.J., *Kingdom of God and Ecology: A Parabolic Perspective*, „Bangalore Theological Forum" 34/1 (2002), s. 93–123.

John V.J., *The Ecological Vision of Jesus: Nature in the Parables of Mark: The Use of Nature Images in Mark Chapter 4 with Special Reference to Their Significance for the Ecological Concerns*, Tiruvalla 2002, CSS-BTTBPSA.

Jones J., *Jesus and the Earth*, London 2003, SPCK.

Kanagaraj J.J., *Ecological Concern in Paul's Theology*, „Evangelical Quarterly" 70/4 (1998), s. 291–310.

Karczewski M., *Biblijna teologia stworzenia jako źródło ekologii integralnej*, „Studia Elbląskie" XVII (2016), s. 135–146.

Kavusa K.J., *Ecological Hermeneutics and the Interpretation of Biblical Texts Yesterday, Today and Onwards: Critical Reflection and Assessment*, „Old Testament Essays" 32/1 (2019), s. 229–255.

Kiel M.D., *Apocalyptic Ecology: The Book of Revelation, the Earth, and the Future*, Collegeville, MI 2017, Liturgical Press.

Kiel M.D., *Revelation*, „The Oxford Handbook of the Bible and Ecology" (Oxford Handbook), New York, NY 2022, Oxford University Press, s. 256–265.

Lamp J.S., *Hebrews: An Earth Bible Commentary: A City That Cannot Be Shaken* (Earth Bible), London; New York, NY 2020, T. & T. Clark.

Lamp J.S., *The Greening of Hebrews?*, Eugene, OR 2012, Pickwick.

Leal R.B., *Negativity Towards Wilderness in the Biblical Record*, „Ecotheology" 10/3 (2005), s. 364–381.

Leal R.B., *Wilderness in the Bible: Toward a Theology of Wilderness*, New York, NY 2004, Peter Lang.

Lee D., *Ecology and the Johannine Literature*, „St Mark's Review" 212 (2010), s. 39–50.

Leske A.M., *Matthew 6.25–34: Human Anxiety and the Natural World*, „The Earth Story in the New Testament" (Earth Bible 5), London; New York, NY; Cleveland, OH 2002, Sheffield Academic Press; Pilgrim Press, s. 15–27.

Limburg J., *The Responsibility of Royalty: Genesis 1–11 and the Care of the Earth*, „Word and World" 11/2 (1991), s. 124–130.

Loader W., *Good News – for the Earth? Reflections on Mark 1.1–15*, „The Earth Story in the New Testament" (Earth Bible 5), red. N.C. Habel, V. Balabanski, London; New York, NY; Cleveland, OH 2002, Sheffield Academic Press; Pilgrim Press, s. 28–43.

Lucas E.C., *The New Testament Teaching on the Environment*, „Transformation" 16/3 (1999), s. 93–99.

Machinek M., *Czy „Kazanie na Górze" ma wymiar ekologiczny? Przyczynek do duchowości ekologicznej*, „Studia Elbląskie" 22 (2021), s. 309–327.

Maier H.O., *A Sly Civility: Colossians and Empire*, „Journal for the Study of the New Testament" 27/3 (2005), s. 323.

Maier H.O., *There is a New World Coming! Reading the Apocalypse in the Shadow of the Canadian Rockies*, „The Earth Story in the New Testament" (Earth Bible 5), London; New York, NY; Cleveland, OH 2002, Sheffield Academic Press; Pilgrim Press.

Marlow H., *Biblical Prophets and Contemporary Environmental Ethics*, Oxford, New York, NY 2009, Oxford University Press.

Masenya M., *Ecological Hermeneutics and Postcolonialism*, „The Oxford Handbook of the Bible and Ecology" (Oxford Handbook), red. H. Marlow, M. Harris, New York, NY 2022, Oxford University Press, s. 49–62.

Maudlin M.G., Bayer M. (red.), *The Green Bible*, wyd. 2, New York, NY 2010, HarperOne.

Maudlin M.G., Bayer M. (red.), *Where Do You Go from Here? A Resource Guide*, „The Green Bible", wyd. 2, New York, NY 2010, HarperOne.

McKenzie J.L., *God and Nature in the Old Testament*, „CBQ" 14/1 (1952), s. 18–39.

Miller S., *John's Gospel*, „The Oxford Handbook of the Bible and Ecology" (Oxford Handbook), red. H. Marlow, M. Harris, New York, NY 2022, Oxford University Press, s. 228–240.

Moo D.J., *Nature in the New Creation: New Testament Eschatology and the Environment*, „Journal of the Evangelical Theological Society" 49/3 (2006), s. 449–488.

Moo D.J., Moo J.A., *Creation Care: A Biblical Theology of the Natural World* (Biblical Theology for Life), red. J. Lunde, Grand Rapids, MI 2018, Zondervan.

Moo J.A., *Continuity, Discontinuity, and Hope: The Contribution of New Testament Eschatology to a Distinctively Christian Environmental Ethos*, „Tyndale Bulletin" 61/1 (2010), s. 21–44.

Moo J.A., White R.S., *Let Creation Rejoice: Biblical Hope and Ecological Crisis*, Downers Grove, IL 2014, InterVarsity.

Morgan J., *Sacrifice in Leviticus: Eco-Friendly Ritual or Unholy Waste?*, „Ecological Hermeneutics. Biblical, Historical and Theological Perspectives", red. D.G. Horrell, C. Hunt, et al., London; New York, NY 2010, T. & T. Clark.

Najda A.J., *Ekologia w przypowieściach Jezusa*, „SEB" 5 (2007), s. 355–366.

Najda A.J., *Ekologiczne samookreślenia Jezusa w Ewangelii wg św. Jana*, „SEB" 6/1 (2008), s. 93–104.

Najda A.J., *Początki ekologii w Biblii*, „SEB" 2/1 (2004), s. 143–150.

Najda A., *Zu den ökologischen Metaphern bei Paulus*, „SEB" 3/1 (2005), s. 247–255.

Nisen T.D., Solevåg A.R., *Expanding Ecological Hermeneutic*, „JBL" 135/4 (2016), s. 665–683.

Peeler A.L.B., *The Greening of Hebrews? Ecological Readings in the Letter to the Hebrews*, „Review of Biblical Literature” 16 (2014), s. 457–460.

Pillar E., *Exploring Reconciliation in 2 Corinthians 5:17–19 as the Basis of Gods Ecological Project* (Society of Biblical Literature – Annual Meeting), San Antonio, TX 2016.

Poon W.C.K., *Superabundant Table Fellowship in the Kingdom: The Feeding of the Five Thousand and the Meal Motif in Luke*, „The Expository Times” 114/7 (2003), s. 224–230.

Popko Ł., *Mądrościowe teksty o stworzeniu świata w interpretacji prologu Ewangelii Janowej*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2018), s. 23–40.

Primavesi A., *From Apocalypse to Genesis: Ecology, Feminism, and Christianity*, Minneapolis, MN 1991, Fortress Press.

Ravasi G., *Il grande libro del Creato: Bibbia ed ecologia*, Cinisello Balsamo, Milano 2021, San Paolo.

Reid D., *Setting Aside the Ladder to Heaven: Revelation 21.1–22.5 from the Perspective of the Earth*, „Readings from the Perspective of Earth” (Earth Bible), London 2000, Bloomsbury, s. 232–245.

Rhoads D., *Reading the New Testament in the Environmental Age*, „Currents in Theology and Mission” 24/3 (1997), s. 259–266.

Ross M.E., *Why We Bother: Caring for the Environment in Light of 2 Pet 3*, „Faith and Practice” 2 (1996), s. 10–15.

Rossing B., *Alas for Earth! Lament and Resistance in Revelation 12*, „The Earth story in the New Testament” (Earth Bible 5), London; New York, NY; Cleveland, OH 2002, Sheffield Academic Press; Pilgrim Press, s. 180–192.

Rossing B., *For the Healing of the World: Reading Revelation Ecologically: From Every People and Nation: The Book of Revelation in Intercultural Perspective*, „From Every People and Nation: The Book of Revelation in Intercultural Perspective”, Minneapolis, MN 2005, Fortress Press, s. 165–182.

Rossing B., *River of Life in God's New Jerusalem: An Ecological Vision for Earth's Future*, „Mission Studies” XVI–1/31 (1999), s. 136–156.

Russell D.M., *The "New Heavens and the New Earth": Hope for the Creation in Jewish Apocalyptic and the New Testament* (Studies in Biblical Apocalyptic Literature 1), Philadelphia, PA 1996, Visionary Press.

Salevao I., *"Burning the Land": An Ecojustice Reading of Hebrews 6.7–8*, „Readings from the Perspective of Earth" (Earth Bible), London 2000, Bloomsbury, s. 221–231.

Schlesinger E.R., *Fire in the Water: Baptismal Aptness and Ecology in the Petrine Epistles*, „JTI" 7/2 (2013), s. 275–294.

Sintado C.A., *Social Ecology, Ecojustice and the New Testament: Liberating Readings* (Globethics.net Thesis 6), Geneva 2015, Globethics.net.

Ska J.-L., Kureethadam J.I., et al., *Per una conversione ecologica* (Arca), Roma 2023, Castelvecchi.

Southgate C., *The Groaning of Creation: God, Evolution, and the Problem of Evil*, Louisville, KY 2008, Westminster John Knox Press.

Stegner W.R., *Lucan Priority in the Feeding of the Five Thousand*, „Biblical Research" 21 (1976), s. 19–28.

Stephens M.B., *Annihilation or Renewal? The Meaning and Function of New Creation in the Book of Revelation* (WUNT II 307), Tübingen 2011, Mohr Siebeck.

Marlow H., Harris M. (red.), *The Oxford Handbook of the Bible and Ecology* (Oxford Handbook), New York, NY 2022, Oxford University Press.

Togarasei L., *Paul and the Environment: An Investigation of His Christology and Eschatology*, „Ghana Bulletin of Theology" 5/3 (2008).

Twardziłowski T., *Ekologiczna hermeneutyka Biblii: cele, rezultaty, zastosowania*, Warszawa 2015, Wydawnictwo UKSW.

Twardziłowski T., *Ocalić stworzenie. Teoria i zastosowanie ekologicznej hermeneutyki Biblii*, Warszawa 2017, Instytut Papieża Jana Pawła II.

Twardziłowski T., *Perspektywy rozwoju ekologicznej hermeneutyki Biblii*, „Verbum Vitae" 2/31 (2017), s. 215–239.

Twardziłowski T., *Wkład ekologicznej hermeneutyki Biblii w budowanie prawidłowych relacji społeczności ludzkiej ze środowiskiem naturalnym*, „Kwartalnik Naukowy UKSW" 2/22 (2015).

Wainwright E.M., *Habitat, Human, and Holy: An Eco-Rhetorical Reading of the Gospel of Matthew*, Sheffield 2016, Sheffield Phoenix Press.

Wainwright E.M., *John, An Earth Bible Commentary: Supposing Him to Be the Gardener by Margaret Daly Denton*, „CBQ" 81 (2019), s. 131–132.

Wainwright E.M., *Which Intertext? A Response to An Ecojustice Challenge: Is Earth Valued in John 1?*, „The Earth Story in the New Testament" (Earth Bible 5), red. N.C. Habel, V. Balabanski, London; New York, NY; Cleveland, OH 2002, Sheffield Academic Press; Pilgrim Press, s. 83–88.

Wajda A.M., *W trosce o Matkę Ziemię. Zarys biblijnego tła encykliki Laudato Si'*, „Verbum Vitae" 31 (2017), s. 241–266.

White Jr L.T., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, „Science" 155/3767 (1967), s. 1203–1207.

Zbroja B., *„Ekologiczne" akcenty znaku rozmnożenia chleba (J 6,115)*, „Ekologiczne przesłanie Biblii", Kraków 2019, Petrus, s. 141–162.

Zerbe G., *The Kingdom of God and Stewardship of Creation*, „The Environment and the Christian: What Does the New Testament Say About the Environment?", red. C.B. DeWitt, Grand Rapids, MI 1991, Baker Books, s. 73–92.

Literatura pomocnicza

Alaimo S., Hekman S.J. (red.), *Material Feminisms*, Bloomington, IN 2008, Indiana University Press.

Allison E., *The Relational Spiral of Integral Ecology*, „The Variety of Integral Ecologies: Nature, Culture, and Knowledge in the Planetary Era", red. s. Kelly, A. Robbert, et al., Albany, NY 2017, SUNY Press, s. 161–189.

Armand St. B.L., *The Book of Nature and American Nature Writing: Codex, Index, Contexts, Prospects*, „ISLE" 4/1 (1997), s. 29–42.

Armitage C., *Atonement and Ethics in 1 John. A Peacemaking Hermeneutic* (LNTS 654), London; New York, NY; Oxford; New Delhi; Sydney 2021, T. & T. Clark.

Aus R.D., *Feeding the Five Thousand: Studies in the Judaic Background of Mark 6:30–44 Par. and John 6:1–15* (Studies in Judaism), Lanham, MD; Plymouth 2010, University Press of America.

Austin R.C., *Baptized into Wilderness: A Christian Perspective on John Muir*, Atlanta, GA; Abingdon, VA 1987, Creekside Press.

Baker-Smith K., Attila S.B.M., *What is Land Grabbing? A Critical Review of Existing Definitions*, București 2016, Eco Ruralis.

Barr J., *Bible and Interpretation: The Collected Essays of James Barr: Volume I: Interpretation and Theology*, New York, NY 2013, Oxford University Press.

Bartnik C., *Chrystologia świata w Prologu Ewangelii według św. Jana*, „Teologia w Polsce" 4/2 (2020), s. 189–195.

Beale G.K., *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God* (New Studies in Biblical Theology), Downers Grove, IL 2004, InterVarsity.

Beckwith R.T., *The Creation and Fall of the Angels*, „Churchman" 124/1 (2010), s. 37–42.

Bennema C., *A Model of Johannine Ethics*, „Studies in Christian Ethics" 35/3 (2022), s. 433–456.

Bennema C., *Moral Transformation in the Johannine Writings*, „In die Skriflig" 51/3 (2017), s. 1–7.

Berry T., *The Dream of the Earth*, San Francisco, CA 1988, Sierra Club Books.

Berry T., *The Sacred Universe: Earth, Spirituality, and Religion in the Twenty-First Century*, red. M.E. Tucker, New York, NY 2009, Columbia University Press.

Berry W., *The Pleasures of Eating*, „What Are People for?: Essays", San Francisco, CA 1990, North Point Press.

Biguzzi G., *Is the Babylon of Revelation Rome or Jerusalem?*, „Biblica" 87/3 (2006), s. 371–386.

Bocian A.F., *Globalizacja, wzrost gospodarczy a relacja biedy i bogactwa*, „Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy" 14 (2009), s. 71–90.

Boer de M.C., *The Death of Jesus Christ and His Coming in the Flesh (1 John 4:2)*, „Novum Testamentum" 33/4 (1991), s. 326–346.

Boersema J., *Steven Bouma-Prediger, For the Beauty of the Earth: A Christian Vision for Creation Care (Grand Rapids MI: Baker Academic, 2010) – Review*, „Journal of Reformed Theology" 7 (2013), s. 243–244.

Boff L., *Cry of the Earth, Cry of the Poor* (Ecology and Justice), Maryknoll, NY 1997, Orbis Books.

Boff L., *Liberation Theology and Ecology: Alternative, Confrontation or Complementarity?*, „Ecology and Poverty: Cry of the Earth, Cry of the Poor" (Concilium 5), red. L. Boff, V.P. Elizondo, London; Maryknoll, NY 1995, SCM Press; Orbis Books, s. 67–77.

Boff L., Elizondo V.P., *Ecology and Poverty: Cry of the Earth, Cry of the Poor* (Concilium 5), London; Maryknoll, NY 1995, SCM Press; Orbis Books.

Boobyer G.H., *The Eucharistic Interpretation of the Miracles of the Loaves in St. Mark's Gospel*, „JTS" 3/2 (1952), s. 161–171.

Bookchin M., *What Is Social Ecology?*, „Environmental Philosophy: from Animal Rights to Radical Ecology", wyd. 4, Upper Saddle River, NJ 2004, Pearson, s. 462–478.

Botha J.E., Rousseau P.A., *For God Did Not so Love the Whole World – Only Israel! John 3:16 Revisited*, „HTS Teologiese Studies" 61/4 (2005), s. 1149–1168.

Boucaud P., *The Corpus Paulinum: Greek and Latin Exegesis of the Epistles in the First Millennium*, „Revue de l'histoire des religions" 230/3 (2013), s. 299–332.

Bowker J., *The Targums and Rabbinic Literature: An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture*, Cambridge 1969, Cambridge University Press.

Buell L., *Religion and the Environmental Imagination in American Literature*, „There Before Us: Religion, Literature, and Culture from Emerson to Wendell Berry", red. R. Lundin, Grand Rapids, MI 2007, Eerdmans, s. 216–237.

Buse I., *The Gospel Accounts of the Feeding of the Multitudes*, „The Expository Times" 74/6 (1963), s. 167–170.

Carter J.W., *1 Peter 1:112. An Affirmation of Hope*, „The American Journal of Biblical Theology" 17/36 (2016), s. 1–15.

Cassem N.H., *A Grammatical and Contextual Inventory of the Use of Κόσμος in the Johannine Corpus with Some Implications for a Johannine Cosmic Theology*, „New Testament Studies" 19/1 (1972), s. 81–91.

Chryssavgis J., Foltz B.V. (red.), *Toward an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature, and Creation*, Fordham 2013, Fordham University Press.

Chrzczonowicz P., *Idea końca świata w doktrynach i praktykach tzw. sekt i nowych ruchów religijnych*, „Paedagogia Christiana" 29/1 (2012), s. 237–240.

Cohn R.L., *The Shape of Sacred Space: Four Biblical Studies* (Studies in Religion 23), Chico, CA 1981, Scholars Press.

Cousland J.R.C., *The Feeding of Four Thousand Gentiles in Matthew?*, „Novum Testamentum" 41/1 (1999), s. 1–23.

Craigen A., Davis K., *How Cities Can Fight Food Loss and Waste*, online: https://www.undp.org/blog/how-cities-can-fight-food-loss-and-waste (26.10.2023).

Creegan N.H., *Theological Foundations of the Ecological Crisis*, „Stimulus" 12/4 (2004).

Crutzen P., Stoermer E., *The "Anthropocene"*, „IGBP Newsletter" 41 (2000), s. 17–18.

Cumbey C., *A Planned Deception. Staging of a New Age "Messiah"*, East Detroit, MI 1986, Pointe Publishers.

Cumbey C.E., *The Hidden Dangers of the Rainbow: The New Age Movement and Our Coming Age of Barbarism*, Shreveport, LA 1983, Huntington House.

Davies W.D., *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, Berkeley, CA; Los Angeles, CA; London 1974, University of California Press.
Davis J.J., *Ecological "Blind Spots" in the Structure and Content of Recent Evangelical Systematic Theologies*, „Journal of the Evangelical Theological Society" 43/2 (2000), s. 273–286.
Dąbek T.M., *„Szukaj pokoju i dąż do niego" (Ps 34, 15): Biblia o pokoju*, Kraków 2017, Wydawnictwo Naukowe UPJPII.
Deane-Drummond C., *Living Narratives: Defiant Earth or Integral Ecology in the Age of Humans?*, „The Heythrop Journal" 59/6 (2018), s. 914–928.
Debrunner A., *«Epiousios» und kein Ende*, „Museum Helveticum" 9/1 (1952), s. 60–62.
Derdziuk A., *Św. Franciszek z Asyżu – patron ekologów*, „Ekologia. Przesłanie moralne Kościoła", red. J. Nagórny, J. Gocko, Lublin 2002, Wydawnictwo KUL, s. 205–219.
Derdziuk A., *W kręgu zagadnień bioetycznych i ekologicznych* (Lubelskie Studia Teologicznomoralne 6), Lublin 2018, Towarzystwo Naukowe KUL.
Derr T.S., *Ecology and Human Need*, Philadelphia, PA 1975, Westminster Press.
Derr T.S., Nash J.A., et al., *Environmental Ethics and Christian Humanism* (Abingdon Press Studies in Christian Ethics and Economic Life 2), Nashville, TN 1996, Abingdon Press.
Devall B., Sessions G., *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*, Salt Lake City, UT 1999, Peregrine Smith Books.
DeWitt C.B., Baer R.A., et al., *Caring for Creation: Responsible Stewardship of God's Handiwork* (The Kuyper Lecture Series 2), Grand Rapids, MI 1998, Baker Books.
Dodd C.H., *The Parables of the Kingdom*, Glasgow 1978, Fount Paperbacks.
Doukhan J.B., *Shalom: The Hebrew View of Peace*, „Shabbat Shalom: A Journal for Jewish-Christian Reconciliation" 55/3/9 (2008), s. 42–45.

Drozdek B.M., *Ekologiczny antycud – i co z niego wynika*, online: https://mulierreligiosa.wordpress.com/2014/09/14/ekologiczny--antycud-i-co-z-niego-wynika/ (31.10.2023).

Dube M.W., *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, St. Louis, MO 2000, Chalice Press.

Dyer K.D., *When Is the End Not the End? The Fate of Earth in Biblical Eschatology (Mark 13)*, „The Earth Story in the New Testament" (Earth Bible 5), red. N.C. Habel, London; New York, NY; Cleveland, OH 2002, Sheffield Academic Press; Pilgrim Press, s. 44–56.

Edwards D., *Bóg ewolucji: teologia trynitarna* (Nauka i Religia), tłum. Ł. Kwiatek, Kraków 2016, Copernicus Center Press.

Edwards D., *Jak działa Bóg?* (Myśl Teologiczna 74), tłum. M. Chojnacki, Kraków 2013, Wydawnictwo WAM.

Elvey A.F., *Earth as Intertext: „The Stones Would Shout Out" (Luke 19:40)*, „The Council of Societies for the Study of Religion – Bulletin" 35/2 (2006), s. 27–30.

Elvey A.F., *The Matter of the Text: Material Engagements Between Luke and the Five Senses* (Bible in the Modern World), Sheffield 2011, Sheffield Phoenix Press.

Emerson R.W., *Nature; Addresses, and Lectures.*, Boston, MA 1849, J. Munroe.

Emerson R.W., *The Conduct of Life*, Boston, MA 1860, Ticknor and Fields.

Faber, B., Krause, B., et al., *Artisanal Mining, Livelihoods, and Child Labor in the Cobalt Supply Chain of the Democratic Republic of Congo*, 2017 UC Berkeley: Center for Effective Global Action. online: https://escholarship.org/uc/item/17m9g4wm (12.12.2023).

Field J.A., *A Study of Paul's Interpretation of the Old Testament with Particular Reference to His Use of Isaiah in the Letter to the Romans*, „Western Evangelical Seminary Theses" 134 (1959).

Filiberti F., *Radici bibliche del Cantico delle creature*, online: http://www.bicudi.net/percorsi/cantico_creature/04_cantico_radicibibliche.htm (15.05.2022).

Finger T., *Evangelicals, Eschatology and the Environment* (The Scholars Circle 2), Wynnewood, PA 1998, Evangelical Environmental Network.

Fowler R.M., *Loaves and Fishes: The Function of the Feeding Stories in the Gospel of Mark* (Dissertation Series SBL 54), Chico, CA 1981, Scholars Press.

Frey J., *"Ethical" Traditions, Family Ethos, and Love in the Johannine Literature*, „Early Christian Ethics in Interaction with Jewish and Greco-Roman Contexts" (Studies in Theology and Religion 17), red. J.W. van Henten, J. Verheyden, Leiden; Boston, MA 2013, Brill, s. 167–203.

Frey J., *The Johannine Prologue and the References to the Creation of the World in the Second Century*, „Les judaïsmes dans tous leurs états aux Ier-IIIème siècles (les Judéens des synagogues, les chrétiens et les rabbins)" (Judaïsme ancien et origines du christianisme 5), red. C. Clivaz, S.C. Mimouni, et al., Turnhout 2015, Colloque de Lausanne 1214 décembre 2012, s. 225–231.

Freyne S., *Jesus, a Jewish Galilean: A New Reading of the Jesus Story*, London 2004, T. & T. Clark.

Friesen S.J., *Imperial Cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the Ruins*, Oxford 2001, Oxford University Press.

Gatta J., *Making Nature Sacred: Literature, Religion, and the Environment in America from the Puritans to the Present*, New York, NY 2004, Oxford University Press.

Gebara Y., *Cosmic Theology: Ecofeminism and Panentheism*, „Readings in Ecology and Feminist Theology", red. M.H. MacKinnon, M. McIntyre, Kansas City, MO 1995, Sheed & Ward, s. 249–258.

Gieba K., *Semantyka leksemu piołun w niefikcjonalnych narracjach o katastrofie czarnobylskiej: The Semantics of Wormwood in Non--Fictional Narratives about the Chernobyl Disaster.*, „Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej" 55 (2020), s. 1–14.

Goodenough E.R., *The Political Philosophy of Hellenistic Kingship* (Yale Classical Studies), Yale, CT 1928, Yale University Press.

Gordley M.E., *The Colossian Hymn in Context: An Exegesis in Light of Jewish and Greco-Roman Hymnic and Epistolary Conventions* (WUNT II 228), Tübingen 2007, Mohr Siebeck.

Griffin S., *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*, New York, NY 1978, Harper & Row.

Gryglewicz F., *Rozwój teologii Listu św. Judy i Drugiego Listu św. Piotra*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 33/5 (1980), s. 247–258.

Hafemann S.J., *Paul's Use of the Old Testament in 2 Corinthians*, „Interpretation. A Journal of Bible and Theology" 52/3 (1998), s. 246–257.

Hageman A., *"Wheels within Wheels" Ecology, and the Horrors of Mechanophobia*, „Interdisciplinary Studies in Literature and the Environment" 21/3 (2014), s. 575–587.

Hamilton J.T., *Environmental Equity and the Siting of Hazardous Waste Facilities in OECD Countries: Evidence and Policies*, „The International Yearbook of Environmental and Resource Economics 2005/2006", red. H. Folmer, T. Tietenberg, Cheltenham 2005, Edward Elgar Publishing.

Hamm B., *Progress in Social Ecology*, New Dehli 1992, Mittal Publications.

Harner P.B., *What Are They Saying About the Catholic Epistles?*, New York, NY 2004, Paulist Press.

Hathaway M., Boff L., *The Tao of Liberation: Exploring the Ecology of Transformation* (Ecology and Justice Series), Maryknoll, HI; New York, NY 2009, Orbis Books.

Hays R., *Moral Vision of the New Testament: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*, 1997, Bloomsbury.

Heather E., *Ecofeminist Contribution to an Ecojustice Hermeneutics*, „Readings from the perspective of Earth" (Earth Bible 1), red. N.C. Habel, Sheffield 2000, Sheffield Academic Press, s. 55.

Heerden van W., *Dealing with the History-Nature Dualism in Ecological Theology*, „Journal for Semitics" 23/2 (2014), s. 547–568.

Hitchcock M., *The End: A Complete Overview of Bible Prophecy and the End of Days*, Carol Stream, IL 2012, Tyndale House Publishers.

Hooker M.D., *Message of Mark*, London 1983, Epworth Press.

Hoopen ten R.B., *The Garden in Eden: A Holy Place?*, „Jerusalem and Other Holy Places as Foci of Multireligious and Ideological Confrontation", Leiden 2020, Brill, s. 170–192.

Horrell D.G., *The Themes of 1 Peter: Insights from the Earliest Manuscripts (the Crosby-Schøyen Codex Ms 193 and the Bodmer Miscellaneous Codex Containing P72)*, „New Testament Studies" 55/4 (2009), s. 502–522.

Horst van der P.W., *Hellenism – Judaism – Christianity: Essays on Their Interaction* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 8), Kampen 1994, Kok Pharos.

House C., *A Journey Through Life in Christianity* (Special Times), London 2010, A. & C. Black.

Huber K., *Imagery in the Book of Revelation*, „The Oxford Handbook of the Book of Revelation" (Oxford Handbook), red. C.R. Koester, New York, NY 2020, Oxford University Press, s. 53–67.

Hughes J.D., *An Environmental History of the World: Humankind's Changing Role in the Community of Life*, New York, NY 2009, Routledge.

Hughes J.D., *Environmental Problems of the Greeks and Romans: Ecology in the Ancient Mediterranean* (Ancient Society and History), wyd. 2, Baltimore, MD 2014, Johns Hopkins University Press.

Hunt D., *Peace, Prosperity and the Coming Holocaust: The New Age Movement in Prophecy*, Eugene, OR 1983, Harvest House Publishers.

Hunt S.A., *Rewriting the Feeding of Five Thousand: John 6.115 as a Test Case for Johannine Dependence on the Synoptic Gospels* (SBL 125), New York, NY 2011, Peter Lang.

Hurskainen A., *Numerical Symbolism in Bible 1* (Technical Reports on Language Technology, Report 90 2022), 2022.

Iersel van B.M.F., *Die wunderbare Speisung und das Abendmal in der synoptischen Tradition (Mk 6:35–44, 8:1–20)*, „Novum Testamentum" 7/3 (1964), s. 167–194.

Ikenga-Metuh E., *Comparative Studies of African Traditional Religions*, Onitsha 1987, IMICO Publishers.

Iovino S., Oppermann s. (red.), *Material Ecocriticism*, Bloomington, IN 2014, Indiana University Press.

Irving B.A., Malik B., *Ecojustice, Equity and Ethics: Challenges for Educational and Career Guidance.*, „Revista Fuentes" 21/2 (2019), s. 253–263.

Irwin L., *Jesus's Body and Divine Glory in John's Gospel*, „Presbyterion" 47/2 (2021), s. 69–72.

Jaromi S., *Franciszkańskie przesłanie „Laudato Si'"*, „Polonia Sacra" 20/3 (2016), s. 67–80.

Jauhiainen M., *Recapitulation and Chronological Progression in John's Apocalypse: Towards a New Perspective*, „New Testament Studies" 49/4 (2003), s. 543–559.

Jewett R., *Paul's Anthropological Terms: A Study of Their Use in Conflict Settings*, Leiden 1971, Brill.

Jędrzejewski S., *Jôm Jahwe jako kategoria eschatologiczna*, „CT" 71/1 (2001), s. 51–59.

Johnson E.A., *An Earthy Christology: "For God so Loved the Cosmos"*, online: https://www.americamagazine.org/issue/693/article/earthy-christology (15.10.2023).

Johnson L.T., *The Writings of the New Testament: An Interpretation*, wyd. 3, Minneapolis, MN 2010, Fortress Press.

Johnston E.D., *Johannine Version of the Feeding of the Five Thousand – an Independent Tradition*, „New Testament Studies" 8/2 (1962), s. 151–154.

Kalisz A., Pawlicka D., *Od ochrony prawnej ku prawom zwierząt – między świadomością moralną a prawną. Ewolucja podejścia na przykładzie orzecznictwa sądowoadministracyjnego*, „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej" 2/31 (2022), s. 38–53.

Kara S., *Cobalt Red: How the Blood of the Congo Powers Our Lives*, New York, NY 2023, St. Martin's Press.

Karczewski M., *Krytyka imperialnego Rzymu w Apokalipsie św. Jana we współczesnych interpretacjach egzegetycznych*, „Horyzonty Polityki" 11/34 (2020), s. 109–123.

Käsemann E., *Essays on New Testament Themes*, Naperville, IL 1964, Allenson.

Keesmaat S.C., *Paul and His Story: Exodus and Tradition in Galatians*, „Horizons in Biblical Theology" 18/2 (1996), s. 133–168.

Keller C., *Apocalypse Now and Then: A Feminist Guide to the End of the World*, Boston, MA 1996, Beacon Press.

Kelly S., Robbert A., et al. (red.), *The Variety of Integral Ecologies: Nature, Culture, and Knowledge in the Planetary Era*, Albany, NY 2017, SUNY Press.

Kim S.W., *The Wilderness as a Place of the New Exodus in Mark's Feeding Miracles (Mark 6:31–44 and 8:1–10)*, „Biblical Theology Bulletin" 48/2 (2018), s. 62–75.

Kobielus S., *Bestiarium chrześcijańskie: zwierzęta w symbolice i interpretacji: starożytność i średniowiecze*, Warszawa 2002, PAX.

Köstenberger A.J., *Encountering John: The Gospel in Historical, Literary, and Theological Perspective* (Encountering Biblical Studies), wyd. 2, Grand Rapids, MI 2013, Baker Academic.

Kozyra J., *Nowe stworzenie – kaine ktisis*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 11 (1978), s. 13–44.

Kubiś A., *Listy Janowe jako świadectwo wspólnoty przeżywającej kryzys*, „Sympozjum" 16/1/22 (2012), s. 37–58.

Kubiś A., *The Creation Theme in the Gospel of John*, „CT" 90/5 (2020), s. 375–414.

Ladd G.E., *Blessed Hope: A Biblical Study of the Second Advent and the Rapture*, Grand Rapids, MI 1992, Eerdmans.

Langkammer H., *Problemy literackie i teologiczne Ewangelii Janowej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" XXIX/2 (1982), s. 75–88.

Lemmer R., *Movement from Allegory to Metaphor or from Metaphor to Allegory? Discovering "Religious Truth"*, „Neotestamentica" 32/1 (1998), s. 95–114.

Leopold A., *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, New York, NY 1989, Oxford University Press.

Lincoln A.T., Wedderburn A.J.R., *The Theology of the Later Pauline Letters*, Cambridge 1993, Cambridge University Press.

Lindsey H., *The Rapture: Truth or Consequences*, Toronto; New York, NY 1983, Bantam Books.

Lindsey H., Carlson C.C., *The Late Great Planet Earth*, Grand Rapids, MI 1970, Zondervan.

Linzey A., Yamamoto D. (red.), *Animals on the Agenda: Questions About Animals for Theology and Ethics*, London 1998, SCM Press.

Lipiński E., *Rok Szabatowy*, „Scripta Biblica et Orientalia" 1 (2009), s. 9–28.

Lizzi E., Borchia P., et al., *Pytanie poselskie. Wyzysk dzieci w kopalniach kobaltu w Demokratycznej Republice Konga. Nr E-005787/2020 Parlament Europejski*, online: https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/E-92020005787_PL.html (30.09.2023).

Lloyd-Jones D.M., *Studies in the Sermon on the Mount*, London 1959, InterVarsity.

Longosz S., *Ewa Osek, Przyroda w pismach Bazylego Wielkiego, Lublin 2000, Wydawnictwo TN KUL, ss. 204*, „Vox Patrum" 53 (2009), s. 794–798.

Lovelock J., *Gaia: A New Look at Life on Earth*, Oxford; New York, NY 2000, Oxford University Press.

Ludlow J.W., Kent P. J., et al., *Paul's Use of Old Testament Scripture*, „How the New Testament Came to Be: The Thirty-Fifth Annual Sidney B. Sperry Symposium", Salt Lake City, UT 2006, Deseret Book, s. 227–242.

Magill G., Potter J. (red.), *Integral Ecology: Protecting Our Common Home*, Newcastle upon Tyne 2018, Cambridge Scholars Publishing.

Malina A., *Dlaczego Jezus był ze zwierzętami (Mk 1,13)? Odniesienia do zwierząt w Ewangelii Markowej*, „Verbum Vitae" 32 (2017), s. 233–254.

Manns F., *L'evangile de Jean à la lumière du Judaïsme* (Analecta 33), Jerusalem 1991, Franciscan Printing Press.

Marrow S.B., *Κόσμος in John*, „CBQ" 64/1 (2002), s. 90–102.

Martin D.B., *The Corinthian Body*, New Haven, CT 1995, Yale University Press.

Martin J.P., *Cosmic Christ and Cosmic Redemption*, „Affirmation" I/2 (1967), s. 4–31.

Martin R.P., *The Composition of I Peter in Recent Study*, „Vox Evangelica" 1 (1962), s. 29–42.

International Organization for Migration, *MC/INF/288 - Discussion Note,* online: https://www.iom.int/resources/mc/inf/288-discussion-note-migration-and-environment-20070 (13.08.2023).

McLaughlin A., *Regarding Nature: Industrialism and Deep Ecology* (SUNY Series in Radical Social and Political Theory), Albany, NY 1993, State University of New York Press.

McLaughlin A., *The Heart of Deep Ecology*, „Environmental Ethics: The Big Questions" (Philosophy: The Big Questions), red. D.R. Keller, Chichester; Malden, MA 2010, Wiley-Blackwell, s. 235–239.

Meine C., Knight R.L. (red.), *The Essential Aldo Leopold: Quotations and Commentaries.*, Madison, WI 1999, University of Wisconsin Press.

Mofokeng T., *Black Christians, the Bible and Liberation*, „Journal of Black Theology" 2/34 (1988), s. 34–42.

Moloney F.J., *Belief in the Word: Reading the Fourth Gospel, John 14*, Minneapolis, MN 1993, Fortress Press.

Moltmann J., *God in Creation: An Ecological Doctrine of Creation: The Gifford Lectures 1984–1985*, London 1985, SCM Press.

Moore H.B., *Marine Ecology*, New York, NY 1958, Wiley.

Moore S.D., Janes E.S., *Empire and Apocalypse: Postcolonialism and the New Testament*, Sheffield 2006, Sheffield Phoenix Press.

Moser J.D., *The Flesh of the Logos, Instrumentum Divinitatis: Retrieving an Ancient Christological Doctrine*, „International Journal of Systematic Theology" 23/3 (2021), s. 313–332.

Muldoon M., *Environmental Decline and Christian Contemplation*, „ISLE" 10/2 (2003), s. 75–96.

Nalewaj A., *Rzymski kult imperialny w świetle ksiąg Nowego Testamentu i świadectw pozabiblijnych*, „Forum Politologiczne", t. 14, 2012, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie. Instytut Nauk Politycznych, s. 57–84.

Naselli A.D., *Do Not Love the World: Breaking the Evil Enchantment of Worldliness (A Sermon on 1 John 2:15–17)*, „The Southern Baptist Journal of Theology" 22/1 (2018), s. 111–126.

Newport K.G.C., Gribben C. (red.), *Expecting the End: Millennialism in Social and Historical Context*, Waco, TX 2006, Baylor University Press.

Nicklas T., *Revelation and the New Testament Canon*, „The Oxford Handbook of the Book of Revelation" (Oxford Handbook), red. C.R. Koester, New York, NY 2020, Oxford University Press, s. 361–375.

Northcott M.S., *The Environment and Christian Ethics*, Cambridge; New York, NY 1996, Cambridge University Press.

Nortjé-Meyer L., *The Logos as "Flesh" in John 1:14 and 6:51–57: Formulating a Christology for the Liberation of Animals from Humanarchy*, „Neotestamentica" 53/3 (2019), s. 535–555.

Oladosu O.T., Alu C.O., *The Use of Old Testament in the Book of Revelation*, „American Journal of Biblical Theology" 17/8 (2016), s. 1–12.

Orr D.W., *Armageddon Versus Extinction*, „Conservation Biology" 19/2 (2005), s. 290–292.

Ortlund D.C., *The Feeding of the Five Thousand (Mark 6:30–44) as Eschatological Recapitulation of Psalm 23*, „Presbyterion" 47/2 (2021), s. 33–40.

Osek E., *Odpowiedzialność człowieka za przyrodę w ujęciu Bazylego Wielkiego*, „Vox Patrum" 27/50–51 (2007), s. 331–343.

Osek E., *Przyroda w pismach Bazylego Wielkiego*, Lublin 2009, Towarzystwo Naukowe KUL.

Packard V., *The Waste Makers*, Richmond Hill 1960, Simon & Schuster of Canada.

Painter J., *The Incarnation as a New Testament Key to an Anglican Public and Contextual Theology*, „St Mark's Review" 203 (2007), s. 61–70.

Paolazzi C., *Lettura degli „Scritti" di Francesco d'Assisi* (Collana di teologia e di spiritualità 4), wyd. 3, Milano 2015, Biblioteca Francescana.

Parsenios G.L., *"Love not Only in Word, but in Deed and Truth" (1 John 3:18)*, „Word & World" 41/1 (2021), s. 34–41.

Paszkowska T., *Żywioły jako środek wyrazu dla doświadczeń duchowych (studium teologiczno-duchowościowe)*, „Obraz i żywioły", red. U. Mazurczak, M. Żak, Lublin 2007, Wydawnictwo KUL, s. 35–52.

Pedersen J., *Israel: Its Life and Culture*, London; Copenhagen 1926, Oxford University Press; Branner og Korche.

Perrin N., *Jesus and the Language of the Kingdom: Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation*, Philadelphia, PA 1976, Fortress Press.

Petruk K.C., *The Modern Plague of Obesity: A Holistic Guide to Challenge the Major Health Threat of the 21st Century*, Altona, MB 2020, FriesenPress.

Pierzchała K., *Zamieszkanie Słowa Wcielonego*, „CT" 88/1 (2018), s. 73–89.

Pizzuto V.A., *A Cosmic Leap of Faith: An Authorial, Structural, and Theological Investigation of the Cosmic Christology in Col. 1:15–20*, Leuven; Paris; Dudley, MA 2006, Peeters Publishers.

Plumwood V., *Feminism and the Mastery of Nature*, London; New York, NY 1993, Routledge.

Podeszwa P., *Gościnność wobec „obcych braci" w świetle 3 J*, „Biblica et Patristica Thoruniensia" 9/2 (2016), s. 71–85.

Podeszwa P., *»Temu, który nas miłuje« (Ap 1,5). Miłość Chrystusa do Kościoła w świetle wybranych tekstów z Apokalipsy św. Jana*, „Teologia Praktyczna" 16 (2015), s. 95–110.

Portier-Young A., *Apocalypse Against Empire: Theologies of Resistance in Early Judaism*, Grand Rapids, MI 2011, Eerdmans.

Pretorius N., *Redemption of the Earth or from The Earth? the Gospel of John and the Johannine Epistles*, „Scriptura: Journal for Biblical, Theological and Contextual Hermeneutics" 66 (1998), s. 269–278.

Rackley R., *Kingship, Struggle, and Creation: The Story of Chaoskampf* (praca dyplomowa), Birmingham 2015, University of Birmingham.

Rad von G., *The Theological Problem of the Old Testament Doctrine of Creation*, „The Problem of The Hexateuch and Other Essays", London 1984, SCM Press, s. 131–143.

Rasmussen L.L., *The Integrity of Creation: What Can It Mean for Christian Ethics?*, „The Annual of the Society of Christian Ethics" (1995), s. 161–175.

Reed A.Y., *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: The Reception of Enochic Literature*, Cambridge; New York, NY 2005, Cambridge University Press.

Regan T., *The Case for Animal Rights*, „In Defense of Animals", red. P. Singer, New York, NY 1985, Basil Blackwell, s. 13–26.

Reynolds B.E., *The Anthropology of John and the Johannine Epistles: A Relational Anthropology*, „Anthropology and New Testament Theology", red. J. Matson, B.E. Reynolds, London 2018, T. & T. Clark, s. 121–139.

Rockström J., Gupta J., et al., *Safe and Just Earth System Boundaries*, „Nature" 619/7968 (2023), s. 102–111.

Rosenzweig M.L., *Avoiding Mass Extinction: Basic and Applied Challenges*, „The American Midland Naturalist" 153/2 (2005), s. 195–208.

Rosik M., *Interpretacja Janowej narracji o otwartym grobie (J 20,1–18) w świetle mitu o rajskim ogrodzie*, „CT" 74/1 (2004), s. 39–63.

Rosik M., *Jezus i Jego misja: w kręgu orędzia Ewangelii synoptycznych*, Kielce 2003, Instytut Teologii Biblijnej Verbum.

Ruether R.R., Hessel D.T., *Christianity and Ecology: Seeking the Well--being of Earth and Humans*, Cambridge, MA 2000, Harvard University Press.

Rzym M., *Przyroda jako pierwsza księga Objawienia. Chrześcijańskie podstawy ekologii*, „NURT SVD" 52/2/144 (2018), s. 292–311.

Sadowski R.F., *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej*, Warszawa 2015, Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego.

Salleh A., *Ecofeminism as Politics: Nature, Marx, and the Postmodern*, London; New York, NY 1997, Zed Books; St. Martin's Press.

Santmire H.P., *Before Nature: A Christian Spirituality*, Minneapolis, MN 2014, Fortress Press.

Santmire H.P., *Celebrating Nature by Faith: Studies in Reformation Theology in an Era of Global Emergency*, 2020, Wipf and Stock Publishers.

Santmire H.P., *Nature Reborn: The Ecological and Cosmic Promise of Christian Theology* (Theology and the Sciences), Minneapolis, MN 2000, Fortress Press.

Santmire H.P., *The Travail of Nature: The Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology* (Theology and the Sciences 4), Philadelphia, PA 1985, Fortress Press.

Scerri H., *Life as a Journey in the Letters of Gregory the Great*, „Studia Patristica", Leuven 2013, s. 305–310.

Scheid D.P., *The Moral Vision of Laudato Si': The Cosmic Common Good as a Common Ground for Interreligious Ecological Ethics*, „Integral Ecology: Protecting Our Common Home", Newcastle upon Tyne 2018, Cambridge Scholars Publishing, s. 155–181.

Schüssler Fiorenza E., *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Boston, MA 1992, Beacon Press.

Schüssler Fiorenza E., *Revelation: Vision of a Just World* (Proclamation Commentaries), Minneapolis, MN 1991, Fortress Press.

Scurlock J.A., Beal R.H., *Creation and Chaos: A Reconsideration of Hermann Gunkel's Chaoskampf Hypothesis*, Winona Lake, IN 2013, Eisenbrauns.

Simkhovitch V.G., *Rome's Fall Reconsidered*, „Political Science Quarterly" 31/2 (1916), s. 201–243.

Singer P., *Animal Liberation at 30*, „The New York Review of Books" 50/8.

Sittler J., *Called to Unity [1962]*, „Evocations of Grace: The Writings of Joseph Sittler on Ecology, Theology, and Ethics", red. S. Bouma-Prediger, P. Bakken, Grand Rapids, MI 2000, Eerdmans, s. 38–50.

Skibińska R., *Kradzież, szara strefa czy zabranie porzuconej rzeczy?*, online: https://www.prawo.pl/prawo/freeganizm-to-kradziez,517198.html (26.12.2022).

Skibiński T., *Listy katolickie w starożytności chrześcijańskiej*, „Vox Patrum" 52/28 (2008), s. 937–950.

Smith R.S., *Bundling Myth, Bungling Myth: The Flood Myth in Ancient and Modern Handbooks of Myth*, „Archiv für Religionsgeschichte" 16/1 (2015), s. 243–262.

Spohn W.C., *Parable and Narrative in Christian Ethics*, „Theological Studies" 51/1 (1990), s. 100–114.

Stander H.F., *Ecology and the Church Fathers*, „Acta Patristica et Byzantina" 11/1 (2000), s. 167–176.

Still T.D., *Eschatology in Colossians: How Realized Is It?*, „New Testament Studies" 50/1 (2004), s. 125–138.

Suggit J.N., *Jesus the Gardener: The Atonement in the Fourth Gospel as Re-creation*, „Neotestamentica" 33/1 (1999), s. 161–168.

Sumani W.M., *Contro la cultura dello scarto nel settore alimentare*, „La Civiltà Cattolica" 172/4111 (2021), s. 34–42.

Swartley W.M., *The Relation of Justice/Righteousness to Shalom/Eirēnē*, „An International Journal for the Theological Interpretation of Scripture" 22 (2007), s. 29–53.

Szymik S., *„Czyńcie sobie ziemię poddaną" (Rdz 1,28). Cywilizacyjny postęp ludzkości w świetle Rdz 1–11*, „Verbum Vitae" 31 (2017), s. 21–44.

Tanzella-Nitti G., *The Two Books Prior to the Scientific Revolution*, „Perspectives on Science & Christian Faith" 57/3 (2005), s. 235–248.

Theokritoff E., *Green Patriarch, Green Patristics: Reclaiming the Deep Ecology of Christian Tradition*, „Religions" 8 (2017), s. 116.

Thompson J., *The Beginnings of Christian Philosophy: The Epistle to the Hebrews*, Washington, DC 1982, Catholic Biblical Association of America.

Thoreau H.D., *Walden*, New York, NY 1854, Carlton House.

Tsumura D.T., *The Chaoskampf Myth in the Biblical Tradition*, „Journal of the American Oriental Society" 140/4 (2020), s. 963–970.

Tyra S.W., *When Considering Creation, Simply Follow the Rule (of Faith): Patristic Exegesis of Romans 8:19–22 and the Theological Interpretation of Scripture*, „JTI" 8/2 (2014), s. 251–273.

Uglorz M.J., *Praktyczna duchowość według autora 1. Listu św. Jana*, „Rocznik Teologiczny" 63/4 (2021), s. 1099–1141.

Unger C., *Cognitive Pragmatics and Multi-layered Communication: Allegory in Christian Religious Discourse*, „Religion, Language, and the Human Mind", red. P. Chilton, M. Kopytowska, Oxford 2018, Oxford University Press, s. 333–352.

Verhey A., *The Body and the Bible: Life in the Flesh According to the Spirit*, „Embodiment, Morality, and Medicine" (Theology and Medicine), red. L.S. Cahill, M.A. Farley, Dordrecht 1995, Springer, s. 3–22.

Vos de P., Wilkinson L. (red.), *Earthkeeping, Christian Stewardship of Natural Resources*, Grand Rapids, MI 1980, Eerdmans.

Wainwright E.M., *Women Healing/Healing Women: The Genderisation of Healing in Early Christianity*, wyd. 1, London; Oakville, CT 2014, Routledge.

Wallace-Hadrill D.S., *The Greek Patristic View of Nature*, New York, NY 1968, Manchester University Press.

Wallace-Wells D., *The Uninhabitable Earth: Life After Warming*, New York, NY 2019, Tim Duggan Books.

Walt van der C., *Peace Is not the Absence of War but the Presence of a Relationship Founded by God – Shalom in Isaiah and Micah,* „In die Skriflig" 55/2 (2021), s. 1–8.

Walton J.H., Walton J.H., *Demons and Spirits in Biblical Theology: Reading the Biblical Text in Its Cultural and Literary Context*, Eugene, OR 2019, Cascade Books.

Walvoord J.F., *The Rapture Question*, Grand Rapids MI 1979, Zondervan.

Warners D., Ryskamp M., et al., *Reconciliation Ecology: A New Paradigm for Advancing Creation Care*, „Perspectives on Science & Christian Faith" 66/4 (2014).

Weis M., *Thomas Merton: Advance Man for New Age Thinking About the Environment*, „ISLE" 5/2 (1998), s. 1–7.

Wesołowska E., *Po nas choćby ogień: czas apokalipsy według Seneki i Marka Aureliusza*, „Apokalipsa. Symbolika – Tradycja – Egzegeza", red. K. Korotkich, J. Ławski, t. 1, Białystok 2006, Uniwersytet w Białymstoku, s. 123–132.

Whitaker M.D., *Ecological Revolution: The Political Origins of Environmental Degradation and the Environmental Origins of Axial Religions; China, Japan, Europe*, London 2010, Lambert Academic Publishing.

Williams G.H., *Wilderness and Paradise in Christian Thought: The Biblical Experience of the Desert in the History of Christianity & the Paradise Theme in the Theological Idea of the University*, New York, NY 1962, Harper & Brothers.

Witkowski S., *„Wielki Babilon" w Janowej Apokalipsie jako kryptonim imperialnego Rzymu oraz wrogiego Bogu świata*, Kraków 2012, La Salette.

Wojtysiak J., *Panenteizm: w związku z poglądami Józefa Życińskiego, Charlesa Hartshorne'a i innych przedstawicieli „zwrotu panenteistycznego"*, „Roczniki Filozoficzne" 60/4 (2012), s. 313–337.

Woodley R., *Shalom and the Community of Creation: An Indigenous Vision*, Grand Rapids, MI; Cambridge 2012, Eerdmans.

Worlanyo A.-G., *The Destiny of the Earth: An Ecological Reading of 2 Peter 3:1–13* (praca dyplomowa), Accra 2018, University of Ghana.

Wright A.M., *The Emperor's New Loaves: Scarcity and Abundance in John 6:1–15 and 21:1–14*, „Review & Expositor" 119/3–4 (2022), s. 407–416.

Wright G.E., *God Who Acts: Biblical Theology as Recital* (Studies in Biblical Theology 8), Chicago, IL 1952, H. Regnery.

Wróblewski Z., *Uwagi o rodzinie znaczeń pojęcia „ekologia"*, „Państwo i Społeczeństwo" IV/2 (2004), s. 153–162.

Yadav Y.K., *Obesity: A Modern Day Plague*, „Medical Journal Armed Forces India" 58/1 (2002), s. 60–65.

Yoder P., *Shalom: The Bible's Word for Salvation, Justice, and Peace*, Eugene, OR 2017, Wipf and Stock Publishers.

Zabużko O., Kotyńska K., et al., *Planeta Piołun*, Warszawa 2022, Wydawnictwo Agora.

Zięba S., *Historia myśli ekologicznej*, Lublin 2004, Wydawnictwo KUL.

Zimmerman M., *How "Integral" Is the Recent Papal Encyclical, on Care for Our Common Home*, (2008).

Zimmerman M., *Interiority Regained: Integral Ecology and Environmental Ethics*, „Ecology and the Environment: Perspectives from the Humanities" (Religions of the World and Ecology), red. D.K. Swearer, S.L. McGarry, Cambridge, MA 2009, Harvard University Press, s. 65–88.

Zimmerman M., Esbjörn-Hargens S., *An Overview of Integral Ecology. A Comprehensive Approach to Today's Complex Planetary Issues*, „The Variety of Integral Ecologies: Nature, Culture, and Knowledge in the Planetary Era", red. s. Kelly, A. Robbert, et al., Albany, NY 2017, SUNY Press, s. 55–80.

Zimmermann R., *Symbolic Communication Between John and His Reader: The Garden Symbolism in John 19–20*, „Anatomies of Narra-

tive Criticism: The Past, Present, and Futures of the Fourth Gospel as Literature" (SBL RBS), Atlanta, GA 2008, Society of Biblical Literature, s. 221–235.

Zumstein J., *Intratextuality and Intertextuality in the Gospel of John*, „Anatomies of Narrative Criticism: The Past, Present, and Futures of the Fourth Gospel as Literature" (SBL RBS), red. T. Thatcher, S.D. Moore, Atlanta, GA 2008, Society of Biblical Literature, s. 121–135.

Słowniki i inne pomoce naukowe

Balz H., Schneider G., *Exegetical Dictionary of the New Testament* (*EDNT*), Grand Rapids, MI 1990, Eerdmans.

Bauer W., Danker F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (*BDAG*), Chicago, IL 2000, University of Chicago Press.

Brown F., Driver S.R., et al., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing Biblical Aramaic* (*BDB*), Oxford 1907, Clarendon.

Brückner A., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1927, Krakowska Spółka Wydawnicza.

Internetowa encyklopedia PWN – na podstawie: Encyklopedia Powszechna PWN, red. H. Bonecki, Warszawa 19731988, Wydawnictwo Naukowe PWN, online: https://encyklopedia.pwn.pl/.

Friberg T., Friberg B., et al., *Analytical Lexicon to the Greek New Testament* (*Fribergs Lexicon*), Grand Rapids, MI 2000, Baker Academic.

Gingrich F.W., *Shorter Lexicon of the Greek New Testament* (*SLGNT*), Chicago, IL 1983, University of Chicago Press.

Coogan M.D., Hackett J.A., et al. (red.), *Słownik wiedzy biblijnej* (PSB 5), tłum. A. Karpowicz, wyd. 4, Warszawa 2014, Vocatio.

Kittel G., Friedrich G., et al., *Theological Dictionary of the New Testament (Abridged)* (*TDNT*), Grand Rapids, MI 1985, Eerdmans.

Koehler L., Baumgartner W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (*HALOT*), Leiden 1994, Brill.

Liddell H.G., Scott R., *A Greek-English Lexicon: With a Revised Supplement*, red. S.H.S. Jones, R. McKenzie, wyd. 9, Oxford 1996, Clarendon.

Louw J.E., Nida E.A., *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains* (*Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*), New York, NY 1989, United Bible Societies.

Lurker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, Pallottinum.

Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych* (*WSPGNT*) (PSB 3), wyd. 4, Warszawa 2004, Vocatio.

Porter S.E., *Peace*, „New Dictionary of Biblical Theology", red. T.D. Alexander, B.S. Rosner, et al., Leicester; Downers Grove, IL 2000, InterVarsity, s. 682–683.

Reroń T., *Sterylizacja*, „Wielka Encyklopedia Nauczania Jana Pawła II", Radom 2014, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne.

Thayer J., *A Greek-English Lexicon of the New Testament (Abridged and Revised Thayer Lexicon)* (*Thayer Lexicon*), Ontario 1997, Online Bible Foundation.

Abstrakt

Abstrakt – wersja polska

Praca analizuje wybrane fragmenty Nowego Testamentu w perspektywie ekologii integralnej. Odpowiada na pytanie, czy teksty te zawierają przesłanie o trosce o środowisko naturalne. Praca stanowi wkład w rozwój ekoteologii biblijnej, proponując nowe podejście do interpretacji Pisma Świętego. Ten rodzaj lektury wzbogaca tzw. podejście neoortodoksyjne o perspektywę integralną. W dysertacji przedstawione zostają założenia ekologii integralnej, które stanowią podstawę analizy. Omówione są też metody interpretacji tekstu biblijnego, które pozwalają na odczytanie przesłania o trosce o środowisko naturalne w Nowym Testamencie. Podstawowym założeniem jest to, że pisma biblijne, choć powstały w innym kontekście historycznym i kulturowym, mogą zostać odczytane w świetle dzisiejszej świadomości ekologicznej i tym samym dostarczyć cennych wskazówek i perspektyw na temat naszej relacji z naturą. Dokonana analiza wybranych tekstów Nowego Testamentu w perspektywie ekologii integralnej pokazuje, że passusy te zawierają ważny apel o pieczę nad środowiskiem naturalnym. Wnioski z pracy wskazują, że Nowy Testament zawiera przesłanie jest zgodne z założeniami ekologii integralnej.

Abstract – English version

This dissertation examines selected passages from the New Testament through the lens of integral ecology. It seeks to answer the question of whether these texts contain a message about care for the natural environment. The work contributes to the development of biblical ecotheology, proposing a novel approach to interpreting Scripture. This type of reading enriches the so-called neo-orthodox approach with an integral perspective. The dissertation outlines the foundational principles of integral ecology, which serve as the basis for the analysis. It also discusses methods of biblical interpretation that allow for the identification of a message about care for the natural environment in the New Testament. The fundamental assumption is that biblical writings, although produced in a different historical and cultural context, can be read in light of contemporary ecological awareness, thereby providing valuable insights and perspectives on our relationship with nature. The analysis of selected New Testament texts through the lens of integral ecology demonstrates that these passages contain a significant call for stewardship of the natural environment. The conclusions of the work suggest that the New Testament message aligns with the principles of integral ecology.

ANCILLA VERBI
Redaktor serii
HENRYK SŁAWIŃSKI

TOM 1
Henryk Sławiński, *Znak zwycięstwa. Symbolika Krzyża w liturgii sakramentów świętych*, Włocławek 2001.

TOM 2
Komisja do spraw Życia i Posługi Kapłanów przy Krajowej Konferencji *Biskupów Katolickich USA, „Dziś spełniły się słowa Pisma, któreście słyszeli". Homilia w niedzielnym zgromadzeniu wiernych*, przekład i wprowadzenie ks. Henryk Sławiński, Włocławek 2002.

TOM 3
Homilia niedzielna. Dokumenty Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych, przekład, opracowanie i redakcja ks. Henryk Sławiński, Kraków 2015.

TOM 4
Głosimy Pana Jezusa Chrystusa. Treść przepowiadania, red. Henryk Sławiński, Kraków 2017.

TOM 5
Tomasz Krzesik OMI, *Problematyka czyśćca w polskim przepowiadaniu po Soborze Watykańskim II*, Kraków 2017.

TOM 6
Arkadiusz Cygański, *Dialogiczny wymiar homilii po Soborze Watykańskim II*, Kraków 2018.

TOM 7
Henryk Sławiński, *Homilia w zgromadzeniu eucharystycznym. Recepcja współczesnego nauczania Kościoła w „Dyrektorium homiletycznym"*, Kraków 2018.

TOM 8
Mariola Małgorzata Michalak OSB, *Wkład sióstr benedyktynek misjonarek w dzieło ewangelizacji*, Kraków 2020.

TOM 9

Łukasz Krauze OMI, *Założenia teologiczne neoewangelikalizmu w przepowiadania Billego Grahama. Studium homiletyczne*, Kraków 2020.

TOM 10

Dobra Nowina w środkach społecznego przekazu, red. Henryk Sławiński, Kraków 2020.

TOM 11

Stanisław Kyc OSB, *Ksiądz Józef Kudasiewicz jako teoretyk i praktyk przepowiadania*, Kraków 2021.

TOM 12

Egidiusz Jarosław Włodarczyk OFM, *Głoszenie słowa Bożego w Kalwarii Zebrzydowskiej po Soborze Watykańskim II. Studium historyczno-homiletyczne*, Kraków 2022.

TOM 13

Ks. Jakub Wiśniewski, *Homilia w teorii i praktyce Benedykta XVI*, Kraków 2022.

TOM 14

Ks. Dawid Surmiak, *Problemy społeczne w audycjach radiowych „The Catholic Hour" F.J. Sheena w kontekście ówczesnego nauczania Kościoła*, Kraków 2022.

TOM 15

Józef Cempura SCJ, *Głoszenie słowa Bożego w Uroczystość Najświętszego Serca Pana Jezusa na podstawie homilii publikowanych w czasopismach homiletycznych w latach 1972–2018*, Kraków 2022.

TOM 16

Edward Pracz CSsR, *Duszpasterstwo ludzi morza w europejskich ośrodkach* Stella Maris, Kraków 2022.

TOM 17

Ks. Mirosław Tragarz, *Problematyka listów pasterskich Konferencji Episkopatu Polski w latach 2000–2019 w świetle wyzwań współczesności*, Kraków 2022.

TOM 18

Ks. Wiesław Pieja, *„Quaerere Deum" jako odpowiedź Josepha Ratzingera / Benedykta XVI na kulturę relatywistyczną*, Kraków 2023.

TOM 19

Ks. Andrzej Nackowski, *Problematyka uchodźstwa w świetle posoborowego nauczania Kościoła. Studium moralnoteologiczne*, Kraków 2023.

TOM 20

Ks. Marcin Dera, *Małżeństwo i rodzina w nauczaniu św. Jana Chryzostoma. Studium homiletyczne*, Kraków 2024.

TOM 21

Agnieszka Ziemińska, *Ekologiczna perspektywa Nowego Testamentu – w kierunku interpretacji integralnej*, Kraków 2024.

Rozprawa jest niezwykle potrzebną odpowiedzią na obecne w przestrzeni publicznej głosy wskazujące na Biblię jako źródło poglądu, w świetle którego Bóg stwarza świat wyłącznie dla korzyści człowieka (…). Ekologia integralna stała się (...) kluczem hermeneutycznym zastosowanym w analizie tekstów Nowego Testamentu, co we współczesnej biblistyce nie jest zjawiskiem częstym. Objęcie analizą ekointegralną całego Nowego Testamentu – nadto analizą bardziej dogłębną i szczegółową, niż powierzchowną i zdawkową – jest także swoistym novum pośród dotychczasowych naukowych publikacji biblijnych zawierających interpretację ekologiczną.

ks. dr hab. Adam Kubiś, prof. KUL
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Czy człowiek jest tylko wędrowcem na Ziemi, czy może jej panem? W obliczu kryzysu ekologicznego, odpowiedź na to pytanie staje się coraz ważniejsza. Nowy Testament oferuje głęboką refleksję nad naszym miejscem w świecie i naszym związkiem ze stworzeniem. Ta pozycja zaprasza do odkrycia biblijnych korzeni etyki ekologicznej i zrozumienia, że troska o środowisko to nie tylko obowiązek, ale także wyraz miłości do Boga i bliźniego.

Recenzowana rozprawa (…) stanowi nowy i ważny wkład naukowy w studium ekologicznego przesłania Nowego Testamentu.

ks. dr hab. Paweł Podeszwa, prof. UAM
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Dysertacji przyświeca podwójny cel: – po pierwsze, analiza wybranych tekstów nowotestamentalnych z punktu widzenia ekologii integralnej; po wtóre, zaproponowanie kluczy interpretacyjnych czy swego rodzaju „zielonego” przewodnika po tekście natchnionym.

dr hab. Aleksandra Nalewaj
Uniwersytet Warmińsko Mazurski


ISBN 978-83-8205-324-1
9 788382 053241